دراسات

في الفلسفة السياسية



محتويات الكتاب

المراجع:

مقدمة

هذا الكتاب ليس جديدا. لقد سبق للمؤلف ان نشر أجزاء منه على شكل كتيبين ضم كل منهما أربع فصول تحت عنوان مشكلات في العلوم السياسية. وقد أضيف في هذا الكتاب أربع فصول أخرى ليكون مجموع فصول الكتاب اثنا عشر.

ان هذه الدراسات التي تكاد تشكل كلّا واحدا لأنها تتناول علاقة الفرد بمجتمعه وعلاقته بالدولة وما ينتج عن هذه العلاقات. وفي الوقت ذاته يمكن ان ينظر الى كل فصل من هذه الفصول كوحدة مستقلة عن غيرها لان كلّا منها يتناول موضوعاً محدّدا. وكذلك فان هذه الدراسات الى كونها تبحث في الفلسفة السياسية فانها تبحث ايضا في علم الاجتماع السياسي. وقد يلاحظ القاريء ان هذه الدراسات تحاول ان تجمع كلا من الفلسفة والسياسة والاجتماع والاقتصاد والتاريخ معا. فعلى الرغم من مبدأ التخصصات الدقيقة التي اهتم بها العلم الحديث الا ان كاتب هذه السطور مازال يؤمن ان الفصل بين هذه العلوم، مهما كانت الحجّة، غير قائم على أساس منطقي.

هذا الكتاب، بما يتضمنه من فصول، لا يقدم جديدا للمعرفة الانسانية. فهو عبارة عن جمع لمعلومات قد تفيد طالب الدراسة الجامعية الاولى في الحقول المذكوره أعلاه، وبخاصة الطالب المتخصص في علم السياسة بشكل عام والنظريات السياسية بشكل خاص. وقد يكون الجديد في هذا الكتاب انه لم يتبع النمط الجاري في النظريات السياسية من حيث تطورها التاريخي، بل على العكس من ذلك تماما فقد نهج واهتم بالافكار السياسية والاجتماعية الاقتصادية من خلال مواضيع: فالفصل الاول هو موضوع فلسفة الحرية. وقد حازت الفلسفة ومواضيعها على جزء غير يسير من هذا الفصل، ولم تتعرض الى الحرية السياسية الا بشكل عابر. وأمّا السبب في تركيزنا على هذا الجزء هو اننا نعتبر ان الحرية الانسانية هي حجر الزاوية في التفكير الانساني ان لم تكن جوهر وجود الانسان.

ويبحث الفصل الثاني بالدولة وأصول نشأتها وأشكالها من خلال الفكر الغربي، وركز البحث على النظرة الاسلامية للدولة وتطبيقاتها العملية، وكذلك تعرض الفصل لمناقشة الفكر السائد في الدول العربية بعد الاستقلال. وأمّا الفصل الثالث فهو موضوع العقد الاجتماعي. ويبحث هذا الفصل في النظريات التعاقدية التي تفسر علاقة الفرد بالدولة، حيث يلاحظ من خلال استعراض معظم النظريات الغربية تركيزها على ان الدولة من صنع الأفراد، مع اختلاف وجهات نظرهم في كيفية بناء هذه العلاقة. ويبحث الفصل

الرابع في انواع الدول مع تركيزها على النمط الرأسمالي الديموقراطي كما يتمثل في الولايات المتحدة الامريكية، والنمط الاشتراكى الدكتاتوري كما يتمثل في الاتحاد السوفيتي والنمط العرقي الذي تمثل في وقت من الاوقات، بألمانيا النازية وايطاليا الفاشية.

اما الفصل الخامس فهو موضوع عدالة الدولة وشرعية الحكم. ويتعرض الفصل لنقاش مفهوم العدل في النظريات الغربية وتطبيقه العملي. ويبحث الفصل السادس في قضية القومية وما يتعلق بها من اشكالات قد تكون في نهاية الامر ذات علاقة بالعنصرية. وقد ركز الفصل ايضا على هذا المفهوم في الفلسفة العربية التي سادت بعض الدول العربية الحديثة.

وموضوع الفصل السابع هو الديموقراطية. وقد بحث الفصل في امكانية تحويل الديموقراطية الى غوغائية او استبدادية تبعا للتطبيق العملي للمفهوم. وبعد ان استعرض الفصل نظريات الديموقراطية في الفكر الغربي تطرق الى شرح المفهوم في الفلسفة الاسلامية وفي العالم العربي. وموضوع الفصل الثامن هو العنف السياسي الذي يبحث في الاسباب التي تؤدي الى تحطيم الدولة وبالتالي تغيير نظامها السياسي. وقد اقتصر الفصل على النظريات الغربية فقط دون التعرض للامر كما عرض من خلال الفلسفة الاسلامية ونصوصها لاسباب خاصة بالمؤلف نفسه.

والفصل التاسع هو موضوع الفقر. وهو موضوع اقتصادي سياسي يبحث في علاقة الانسان بالأرض، من حيث ان الارض هي مركز الانتاج الاقتصادي، والذي بدوره يتوقف على علاقة الانسان بها. ويتعرض الفصل للنظريات الغربية القديمة والحديثة ونظرية ابن خلدون في هذا الصدد. ويعرض لبعض التطبيقات العملية في بعض الدول التي تحاول القضاء على الفقر.

وأما الفصل العاشر فهو موضوع الملكية والذي يتعرض لمناقشة هذا الامر في الفكر الغربي والاسلامي على السواء. وأما الفصل الحادي عشر فهو موضوع التنشئة الاجتماعية والسياسية مع التركيز على موضوع التنشئة في العالمين الاسلامي والعربي. واما الفصل الاخير فهو موضوع العمل قديما وحديثا.

ويأمل المؤلف ان يكون هذا العمل مفيدا للقارىء والطالب على السواء.

أحمد ظاهر

١٩٨٧

الفصل الأول
مشكلة الحرية
(١)
تمهيد

اذا اعتبرنا أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يشعر بأنه حر في حركاته وتصرفاته تبعا لاحتياجاته الضرورية لاساس وجوده ، فان احدا لا بد ان يعتقد أن الانسان دائم الصراع مع الحتمية . (تلك النزعة التي تفرض عليه القسر في تحقيق حريته) . والانسان بدون شك دائم الحلم بتخطي موانع الجبرية . وعلى هذا نستطيع ان نفترض أن مفهوم الحرية هو جوهر وجود الانسان . ومن اجل ذلك المفهوم اعتبر الانسان نفسه مخلوقاً مميزاً عن بقية مخلوقات الأرض . وقد نبع هذا الاعتقاد من قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة ، وان كانت هذه السيطرة جزئية : فلديه المقدرة على ان يستغل الطبيعة بشكل جيد او رديء . ويستطيع عن طريق ـ تفكيره ـ أن يدخل في جدال مع الطبيعة لتحقيق مصالحه الخاصة . وأخيرا ، لقد استطاع الانسان بفضل فكرة الحرية ان يذهب الى نقطة ابعد من ذلك ليجد نفسه وجها لوجه امام القوى الغيبية (قوى ما وراء الطبيعة) فلم يقتصر حواره على الطبيعة بل تعداها الى الدخول مع الله في حوار طويل . ولم يكتف الانسان بفضل فكرة الحرية أن يبقى نصف اله ولكنه أراد أن يكون الهاً كاملاً . وعلى هذا فقد اختار البعض في التمسك بحقيقة كون الانسان ضعيفاً لا يملك حولاً ولا قوة ولا بد من اقتناعه بأن يكون دائما عبدا لله ، واختار آخرون التمسك بفكرة أن الله كان في يوم من الأيام انسانا وأن الانسان قادر على أن يصبح في يوم من الأيام الها God once was as man is . الا أن فريقا ثالثاً أكد على أن الله نفسه من خلق الانسان بينما وجد فريق رابع أن المشكلة تنحصر في قتل الاله كما فعل كل من شوبنهور ونيتشه وشتيرن وكارل ماركس .

حقا انه لا يوجد كلمة في لغات البشر وقواميسها أثمن من كلمة الحرية ، وفي الوقت نفسه فانه لا يوجد كلمة في لغات البشر وقواميسها من الصعوبة وعدم الفهم بقدر ما آلت اليه كلمة الحرية . وتبعاً لهذا الغموض ، برر الانسان افعاله وأعماله من خير أو شر ، صحيح أو خطأ ، فضيلة أو رذيلة .

ترى ما هي « الحرية » ؟ أهي مجرد هوس عقلي يصور لنا القدرة على أن نكون سادة العالمين المادي (وغير المادي ؟) أم هي مجرد (عبط) فكري نتخيل وجوده ونحلم به ليل نهار فنضطر لارتكاب حماقات جديدة تضاف الى حماقاتنا السابقة ؟ أم هي منحة ربانية يتلذذ بها بنو البشر ؟ أم هي لا هذا ولا ذاك ولكن

الوجود الإنساني لا يتكون ولا يكتمل إلا إذا سعى إلى تأكيد هذا الوجود عن طريق كسبه للحرية ؟ كل هذه الأسئلة يحاول هذا الفصل الاجابة عليها.

حقا أن مشكلة الحرية هي من المشاكل الأساسيه التي لا بد ان تُبحث. اذ كيف يمكن البحث في السياسة العامة وأنواع الدول وعلاقة الانسان بغيره بعيداً عن وجود الانسان نفسه. ان الوجود الانساني هو أصل المشكلة ولا يتم البحث في هذا الأصل الا اذا بحثنا جوهره ألا وهو باختصار مفهوم الحرية. فبناءاً على هذا فان مشكلة الحرية انما هي « مشكلة الوجود الانساني نفسه »[1].

ان الحرية المقصودة هنا باختصار هي القدرة على اختيار ما نريد وفي نفس الوقت التمتع بقدرة مماثلة على عدم اختيار ما نريد. ان تعريف كلمة الحرية يشمل معان كثيرة يتصل بعضها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاخلاق والعلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة ايضا. الا اننا سنقتصر التعريف في دراستنا هذه على ما تعرضنا له. بقي أن نضيف الى تعريفنا المذكور ان مفهوم الحرية وتعريفه يتوقف مباشرة على مفاهيم اخرى كمفهوم الحتمية او الضرورة أو مفهوم القضاء والقدر.

(٢)
الحرية في الفلسفة

يذهب بعض الفلاسفة الوجوديين خاصة الى استعمال مصطلح اللاحرية كنقيض للحرية، الا ان هذا النقيض لا يرادف مفاهيم الضرورة او الحتمية او القضاء والقدر. حقا ان مفهوم الحرية لا يمكن ان يفهم الا اذا قورن بنقيضه وذلك لسبب بسيط يكمن في غياب الحرية المطلقة. بمعنى آخر ان الحرية المطلقة شيء لا وجود له وبالتالي فان الباحث لا يستطيع تصوير شيء غير موجود. وفي الوقت نفسه فان هناك عدد غير قليل من الفلاسفة يرفضون التعرف على مشكلة الحرية من خلال نقيضها اي بمجرد سلب الحرية نفسها بمعنى الانكار التام للحتمية. ولكن طالما اتفقنا من البداية على ان مفهوم الحرية من المفاهيم العقلية التي حارت بها العقول، فان فهم نقيض الحرية يدلنا ولو الشيء اليسير على مفهوم الحرية.

لقد ظهرت فكرة الضرورة عند اليونان الأولين على شكل « قدر » لا يمكن الافلات منه. وترددت في المأساة اليونانية باعتبارها ضرورة لا بد لكل فرد من الخضوع لها، حتى ان الأمر يمتد فيشمل الآلهة جميعا والكائنات الحية. حتى ان كبير الآلهة زيوس، لا يستطيع معارضة الضرورة. انه لا يستطيع الوقوف وجها لوجه امام ما يمكن ان يقع من أحداث، اذ يقرأ المرء في قصة المغامرة اليونانية الكبرى التي كتبها هومروس Homer، الأوديسة The Odyssey، حديث كبير الآلهة زيوس Zeus، على اثر مقتل اجستوس Agisthos، على يد اوريستس Orestes ابن اجامنون Agamenon ما يلي:

---

[1] . زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٣)، ص١٣.

. . . انظروا كيف يوقع الرجال الخالدون اللوم علينا معشر الآلهة ! اذ يعتبر مصدرا للشر ، على الأقل هكذا يقولون عندما يتخذون من جنونهم الوحيد طريقا لسوء حظهم وتعاستهم اكثر مما يجب ان يكون عليه الحال . انظروا هنا الآن ، لقد تصرف اجيستوس بطريقة كان عليه ان لا يتصرفها . لقد قتل اجامنون وتزوج زوجته ، وهو يعلم تماما أن فعلته هذه ضد مصلحته ! لقد حذرناه مرارا من هذا الفعل ، وقد أرسلنا له مبعوثنا الخاص هرمز ، واخبره بأن لا يقتل الرجل ولا ينام مع زوجته ، لأن ابنهما اورستن سوف ينتقم منه في المستقبل عندما يصبح يافعا ، لقد اخبره مبعوثنا بكل هذا وذلك لمصلحته الخاصة . الآن لقد دفع كل ما عليه من ديون مرة واحدة[٢]

---

2 . Homer, The Odyssey, Translated by W. H. D. Rouse, (New York: New American Liberary, 1937), P. 12.

اختلف المؤرخون في آرائهم حول هوميروس، اذ اعتقد بعض المؤرخين أنه كان شاعرا من نسيج الخيال، بينما أكد آخرون على أن وجوده كان حقيقيا. فقد كان شاعرا ومدرسا وكان بمثابة الناطق الرسمي لليونانيين. على الرغم من قضية الخلاف في وجوده او عدمه فان كلا الالياذه والأوديسه تحمل اسمه. وكلا الكتابين يحتويان قصصا عديدة وافكارا متنوعة تتعلق بالآلهة والطبيعة والانسان والأخلاق.

ويؤكد هوميروس في معرض حديثه عن الآلهة انها تسكن في اعلى قمة جبال الأولمبياد Olymb تتمتع آلهة هوميروس بحكومة ملكية على رأسها كبير الآلهة زيوس Zeus . وجميع آلهة الأولمبياد موجودة على شكل أناس، الا أن هناك دم مختلف عن دماء البشر يجري في عروقهم يمكنهم من حياة الخلود. فهم خالدون لا يجري عليهم الموت. وهم على درجة عالية من النشاط والحيوية والقوة والسرعة. ولا يستطيع أحد من البشر منازلتهم في الصراع حتى وان كانوا أبطالا. على الرغم من حياة الخلود التي يتمتعون بها، فهم يعيشون حياة سهلة مرفهة الى حد ما، وهم يتألمون ويصرخون ويشعرون بالآلام. وهم محددين بالمكان والزمان. ولهم مزاج خاص، اذ ينقسمون الى زرافات ووحدانا في تأييدهم أو وقوفهم ضد بني الانسان. اذ يدعم بعضهم اليونانيين ويقف البعض الآخر الى جانب أهل اسبارطه. ويقدمون مصالحهم الخاصة على أي شيء آخر بغض النظر عن تحقيق العدالة او ايقاع الظلم لأتباعهم من بني الانسان.

أما في الالياذه فيوصف الانسان على شكل بطل مشابه للآلهة، ان لم يكن على درجة أعظم منها (الآلهة). فالآلهة في الألياذه لا تتمتع بمزايا التفوق الموجودة في الأوديسه. فهي تصور الأبطال من بني الانسان على درجة من القوة تفوق تلك التي للآلهة، ويلاحظ قارىء الالياذه أن أبطال بني الانسان هم الذين يحق لهم أن يعبدوا وليس الآلهة القاطنة جبال الأولمبياد.

أما الطبيعة فيصورها هوميروس حية تشعر بالفرح والألم وتعبر عنها جيدا. وتصور الالياذه نهر زنتوس Zontos في حالة من الغضب الشديد لأن «أخيل Achilles(العداء اليوناني) قد ملأ مياهه بجثث الموتى» وتصور أيضا الأيام والليالي والحب والبغض، وتشير الالياذه الى أن الأرض قد ولدت الجبال الأنهار بعد أن اتخذت من السماء روحاً لها.

ويشير هوميروس الى أن بني الانسان عبارة عن خليط من الروح والجسد. الأجساد شُكِّلَتْ من ماء وتراب. أما الموت فهو عبارة عن حياة أبدية مؤلمة قبيحة لا نفع فيها تحت الأرض.

هذه الضرورة « العامـة تنبثـق عنها ضرورات جزئية Sub-necessities تتمثل في القوانين العامة -gener al Laws وتوابعها كالقوانين الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وما شابهها والتى تحد من تصرفات الانسان وتقيد مسيرة حياته ، إذ لا بد من اتباع قوانينها واطاعتها وإلا كان الإنسان كمن ينطح صخرة برأسه لا يجديه نفعاً سوى ادماء نفسه .

لقد ظهرت الضرورة في فلسفة طاليس Teles كما يظهر من قوله « الماء عنصر اساسي في تكوين الأشياء (Water is the element of things) لقد قيل ان كلمة عنصر لم تكن معروفة في ذلك العصر ، وقد اقترح ان يكون قد قال « شكلت كل الاشياء من الماء » (Everything or all things are composed of water) لقد وجد طاليس في الماء جوهرا اساسيا في تكوين الأشياء . واعتقد ان الأرض تطفو فوق الماء ، وكذلك فان الاشياء جميعها مملوءة بالآلهة ، وأن المغناطيس به روح .

لقد نظر طاليس الى عنصر واحد او بالأحرى الى سبب واحد يفسر بواسطته وجود العالم . هذا السبب وجده طاليس في الماء ولكنه امتنع عن الاشارة الى حركة الماء وانتقالها من حال الى حال[٣] .

= خلافا للالياذه، فان الأوديسه تظهر احتراما أكثر للآلهة . وتصور زيوس (كبير الآلهة) على درجة عالية من الحكمة والعدالة . وتمجد الشجاعة والصبر والأمانة لدى بني البشر من الرجال والنساء والأبناء ذكورا واناثا وحتى الخدم . وتبين الضرورة Necessity أو الحتمية وهي تنظر الى الفضيلة بازدراء . على الرغم من العظمة التي تتميز بها فكرة الضرورة في أعمال هوميروس الا أن احدا يرى بوضوح قدرة الانسان على استقلال تفكيره كما يجد قارىء الالياذه عندما قرر أخيل أن يترك جيش اجامنون الذي كان يقوده . (انظر الالياذه للمترجم والناشر المذكور اعلاه) .

٣ . لقد كان طاليس أول الفلاسفة اليونانيين الذين حوروا الأساطير إلى فلسفة . وقد ولد حوالي سنة ٦٢٥ق.م في جزيرة ميليسيا Milesan . لقد قيل أنه توقع كسوف الشمس Eclipse الذي وقع في مايو سنة ٥٨٥ ق.م . لقد اكتشف في الهندسة

١) تقسيم الدائرة بواسطة قطرها .

The circle is bescicted by its diameter.

٢ . زوايا قواعد المثلث المتساوي الساقين تكون متساوية

The angles at the base of an isosceles triangle are equal

٣ . المتوازيين الذين يقطعان ضلعان متطابقين يكونان متساويين

When two straight lines intersect the vertically opposite angles are equal

٤ . المثلث الموجود في شبه دائرة يكون متساوي الأضلاع ومتساوي الزوايا

The angle in a semicircle is a right angle.

انظر في الموسوعة البريطانية **Encyclopedia Britanica** مجلد ٢٢ ، ١٩٥٧ ، ص ٢١ .

وقد ظهرت الضرورة في كتابات الفيلسوف اليوناني انكساماندر Anaximander الذي انتقد طاليس على اساس أن العنصر الأصلي الذي يشكل الأشياء « لا يمكن أن يكون نفسه أحد العناصر الشكلية »
The original elements things are made of cannot be one of its own special forms .

ان العنصر الأساسي من وجهة نظر انكساماندر يجب أن يكون شيئاً آخر . شيء أكثر أصالة . حيث أن أشكال المادة في حالة من التغير الدائم ، كتغير الماء من حار الى بارد ، الوجود الى اللاوجود ، الرطب الى الجاف ، فانه لا بد من أن يتبع هذا نوع من اللاموازنة . ان الشيء الذي كان ينظر اليه انكساماندر أشبه ما يكون بذلك الذي أخبرنا عنه أرسطو والمدعو « المحرك الذي لا يتحرك » او السبب الأساسي او العلة الرئيسية في ايجاد العلل الأخرى The cause of the causes والتي هي بالنسبة لانكساماندر شيء غير محدود boundless لا متناه Infinite ، خالد eternalوينتج عنه كل شيء واليه تعود كل الأشياء . ويؤكد انكساماندر على أن العنصر الأساسي الذي يشكل الأشياء غير محدد نوعيا ، غير معين كميا ، متناه ، انه مزيج من الأضداد Contraries التي تلتقي معا في وحدة واحدة ، وتفترق عن بعضها البعض بسبب التغير المادي ، وعليه فان هذا الغير محدد هو الذي تنبثق عنه الحياة ، واليه تعود كل الأشياء[٤] .

لقد كان انكسامينيس Anaximenes ثالث الفلاسفة اليونانيين الذين اكدوا على وجود الضرورة حيث أنه نادى بالهواء مصدراً أساسياً في تكوين الأشياء اذ يقول : « ان كل الأشكال المادية حولنا انما هي نتاج للهواء » اذ تتم عملية التشكيل والايجاد من خلال التكثيف والتخلخل ، ان الهواء هو الذي شكل الروح حيث أن الهواء يبقينا أحياء فانه كذلك يبقي العالم حيا[*] . وعليه فان الهواء عند انكامينيس هو الضرورة الأساسية التي تشكل جوانب الحياة .

لقد كانت النار مصدر الحياة لدى الفيلسوف الغامض هير اقليطس Heraclitus انها النار كما تراءى له ، التي خلقت العالم المعقول Sensible world ولكن النار عنده ليست هي النار التي يعرفها بنو البشر ، انما هي نار الهية ، معقولة حية ، مليئة بالحكمة والخلود ، انها تشكل كل جوانب العالم وقوانينه ، انها العقل الفعال Logos ، وعندما يضعف العقل الفعال تصبح النار المعقولة هي النار المحسوسة التي نعرفها . هذه النار المحسوسة تصبح ماء . ويتحول الماء ليصبح ترابا ، ويصعد الهواء من التراب ليصبح غيوما ، والذي بدوره يتحول الى رعود وبرق وتتحول الرعود والبرق الى نار وتتحول النيران الى ماء ، وتعاد الدورة مرارا وتكرارا ومن خلال هذا التكرار والتحول ينبثق كل شيء كالانسان والحيوان والنبات .

---

4. Bertrand Russell, The Wisdom of the West, (London: Crecent Books, 1950) P. 18

ولد انكساماندر حوالي سنة ٦١٠ ق.م. يقول رسل عنه انه كان مخترعا ورجل شؤون عملية .

٥. المرجع السابق ص ١٨ .

يرى هيراقليطس ان كل شيء دائم الحركة والانتقال والصيرورة . «إنك لا تستطيع نزول النهر مرتين لأن مياهه تتجدد باستمرار». ويؤكد هيراقليطس أن العالم يسير بناءاً على قانون عام «اللوغوس» او العقل الفعال ، وعلى هذا الأساس فان الحرية الفردية معدومة ،او بالأحرى لا وجود لها عند هيراقليطس الا اذا استطاع أحد أن يوفق بين عقله وتفكيره ، وبين اللوغوس[٦] .

تظهر وحدة الوجود Pantheism في فلسفة هيراقليطس . فهو يؤمن بوجود الواحد ، والواحد هو الكل والكل هو الواحد . وللواحد مظاهر متعددة . ان جوهر الواحد انما هو الحقيقة الثابتة Fixed fact التي لا تتغير . الأعراض او الجزيئات هي فقط التي تتغير وتنتقل من حال الى حال دائما ، الا انها جميعا في نهاية المطاف تشكل ذلك الكل الواحد . اذ يقول ما فحواه في احدى شذراته :

لا بد للأضداد (جمع ضد) Contraries من ان تلتقي في النهاية ، ويجتمع الكل وما ليس بكل ، ولا بد للغائب من أن يعود ولا بد للقطيعة من أن تزول ، ولا بد للنصل الحاد من أن ينكسر ، الا أن هذا لا يعني أن الحياة ستجف وأن (الكرة ستكف عن الدوران) ، ولكننا سندرك الثبات من وراء الحركة والتغير والصيرورة[٧] .

لقد كانت الضرورة محور الفلسفة الشعرية عند بارمنيدس Parmenides اذ تحوي قصيدته القصيرة في الطبيعة On Nature ثلاثة أقسام يتحدث فيها عن القصيدة Poem والحقيقة Truth والرأي Opinion ويتحدث في الجزء الأول من قصيدته عن رحلته من الظلام الى النور . ويصور نفسه اثناء هذه الرحلة محمولا في عربة تجرها بنات الشمس ، حيث يصل الى معبد ليجد نفسه وجها لوجه أمام آلهة الحكمة وفي معبد الآلهة هذه يتعلم بارميندس الحقيقة القائمة على العقل والرأي ذات العلاقة بالأحاسيس الانسانية .

ينبع الصواب عند بارميندس من حقيقة واحدة فقط ألا وهي أن الوجود موجود وعدم قدرة اللاموجود على أن يوجد ، The existence of the existent and the impossibility of the non-existence to exist . اذ ليس بالامكان ان يتحقق اللاوجود ، وليس بالامكان ايضا ان يرى او يحس او يفهم او يعبر عنه بكلمة او فعل . ويعتقد بارميندس انه لا يوجد شيء يمكن أن يصدقه الانسان اكثر من حقيقة عدم وجود اللاوجود ، وحقيقة وجود الموجود. ويؤكد بارميندس خطأ اولئك الذين يعتقدون امكان وجود الشيء وعدم وجوده The is of the thing and the is not أن الاشياء جميعا في حركة انتقال دائمة ومستمرة . ان الحقيقة كما يراها بارميندس ان ما هو موجود فهو بالفعل موجود، وما هو ليس موجود فلا يمكن

---

6. John Burnet, **Early Greek Philosophy** (London: 1923), 4th edition.

٧ . المرجع السابق .

ايجاده . What we have is and what we do not have is not كل الأشياء عند بارميندس مرتبطة بالوجود حتى التفكير . انها قوة العقل القائمة على الوجود والتي بدونها لا يمكن ان يكون هناك حكمة ولا يمكن ان توجد الأشياء الا اذا كانت موجودة بـالفعل . . Things will never exist without being in existence وعـلى هذا الأساس يرى بارميندس أن حقيقة وجود الموجود تتبعه ضرورة خلوده. فالوجود عنده خالد ، لا يمكن خلقه من العدم او ايجاده بعد ان لم يكن موجودا . الوجود موجود ، كامل ، حاضر الآن، ومستمر في الزمان والمكان، لا يستطيع أحد أن يوقف استمرارية وجود الموجود . الوجود غير متغير ولا يوجد مكان للحركة والتغير والصيرورة . الوجود كامل موزع في جميع الاتجاهات بالتساوي . متوازن ، انه الواحد وهو الكل . انه مطابق للفكر . انه الواحد . وعليه فان الثنائية والاختلاف والحركة والصيرورة والتغير من نصيب اللاوجود ولا تمس الموجود بشيء ، وعندما يتحدث الناس بالسلب للأشياء فهم يتحدثون عما لا يوجد . وهو قمة اللامعقول .

اما الجزء الثالث من القصيدة وهو الرأي ففيه يصف بارميندس ظواهر الأشياء المحسوسة وليس حقائقها ، وعليه فهو يعلق أهمية على الاحساسات الانسـانية وينتقـل مباشـرة من الحقيقة الى ظـواهر اللاوجود وهنا نجد بارميندس قد وقع في مصيدة التناقض المنطقي . لسنا هنا في مجال بحث هذا التناقض البارمنيدي من حيث الرجوع الى وصف ظواهر اللاوجود بعد أن أقر بعدم وجوده ، ولكن يكفي القول أنه كان أول من تحدث عن الوجود بلغة فلسفية خالصة . اما النقطة الجوهرية في الموضوع فهي أن الضرورة تلعب دورا حاسما في فلسفته مما يؤدي الأمر الى انكار وجود الحرية[٨] .

لقد ظهرت الضرورة ايضا في فلسفة ديموقريطس Democritus بينما قبل ديموقريطس نظرية خلود الوجود (لا شيء يمكن أن ينتج عن لا شيء) ، الا انه انكر أحادية الوجود . ان الحركة والحركة وحدها عند ديموقريطس هي التي بموجبها يمكن أن تفسر العالم ، وتتطلب الحركة مكان لا متناه . في هذا المكان اللامتناهي تتحرك اعدادٌ هائلة من الذرات الصغيرة الخالدة والكاملة ، وتملأ هذه الذرات المكان الذي تشمله وتختلف الذرات في الشكل والوزن والوضع فقط على الرغم من اختلاف الذرات نوعيا ، الا ان اختلافها الكمي عبارة عن ظواهر عرضية نتيجة لاحساسنا اذا كان الماء حارا أو باردا ، سائلا أو صلبا بسبب اعتقادنا نحن . ان الذرات هي الواقع الحقيقي الوحيد . وعلى هذا نجد ديموقريطس يفسر العالم بناءاً على قانون ثابت : نظام الذرات الميكانيكي وعليه فانه لا يوجد في فلسفة ديموقريطس مكان للصدفة ، او القوة العقلية أو أي عنـاية ربـانية يمكن أن تلعب دورا في الـوصول الى هـدف معين في النهاية[٩] .

---

٨. المرجع السابق. ولد بارمنيدس حوالي سنة ٥٣٩ ق.م وقد كان معاصرا لهيراقليطس.

٩. المرجع السابق. ولد ديموقريطس سنة ٤٦٠ ق.م.

لقد أخذت الفلسفة اليونانية في بحثها في مشكلة الحرية مسارا آخر على يد كل من الابيقوريين والرواقين . فقد ناصر الأبيقوريون الحرية بينما نادى الرواقيون بنقيضها .

لقد تحولت تفسيرات ديموقريطس الذرية الميكانيكية للعالم والقائمة على الضرورة الى تفسيرات ميكانيكية قائمة على الصدفة على يد الأبيقورين . حقا لقد أخذ أبيقور كل علمه عن ديموقريطس ، وآمن أيضا بنظرية وجود الموجود (لا يمكن تمخض شيء عن لا شيء) . وعلى ذلك فقد نادى أبيقور بأن هناك قدرة للذرات على الحركة بحيث تخرجها عن نطاق الجمود والثبات البارمنيدي . انها ذرات شبيهة بذرات ديمقريطس القائمة على ضرورة وجود قوانين آلية تحركها الى كونها قائمة بفعل تلقائية ذاتية تحركها الحرية المطلقة . وعلى هذا الأساس فقد نفى الابيقوريون فكرة القضاء والقدر أو فكرة الجبرية او الحتمية او حتى الضرورة،حتى ان تفسيرهم للعالم انما يقوم على ايجاد الحرية الشاملة المطلقة . ان تفسير أبيقور للأجسام المادية وغيرها قائم على قدرة الذرات. على الانحراف عن مسارها الرئيسي بفعل الحرية التامة التي تخرجها عن نطاق الكل . ان هذه الفكرة هي التي أدت بهم الى فكرة عدم الاكتراث للمشاركة في الحياة الاجتماعية او السياسية . لذلك فان الابيقوريين لا يملكون منهجا كاملا لتفسير الحرية في المجال السياسي .

يقر الأبيقوريون بالارادة أو الغاية Will or purpose ويؤكدون على أن الله قد منحهم الارداة التي لا يمكن اجبارها او اخضاعها لقوى خارجية . وفي ذلك يقول أبيقور « اننا لسنا ملزمين ولا نتحمل مسؤولية الأفكار والآراء التي تقدم لشعورنا ووعينا ، ولكننا ملزمين ونتحمل مسؤولية هذه الأفكار عندما نستعملها » . ويرى الأبيقوريون أنه لا يوجد هناك شيء اسمه خير أو شر ، كما أنه يجب على بني البشر عدم توجيه الأحداث حتى وان كانت هذه الأحداث لمصالحهم الخاصة ، ولكن الأفضل أن يواجه المرء هذه الأحداث بروح عقلية عالية . ويؤكد أبيقور في تعاليمه أن على الانسان أن يعتقد بوجود اله يسيّر هذا العالم[١٠] .

نقيضاً للأبيقوريين فقد اتخذ الرواقيون من رأي سقراط القائل بأن « الفضيلة علم والرذيلة جهل » طريقا لتفسير مذهبهم في الحرية . وقد أكد الرواقيون أن للانسان مقدرة على أن يرى الحق ويتبعه لأن فكرة الحق تحمل في ثناياها من القوة بحيث يستطيع الانسان معرفتها بسهولة . وبناء على ذلك لا بد من احترام القانون وطاعته وذلك لأن القانون نفسه يحمل في ثناياه عوامل الثواب والعقاب . وتنبع هذه الطاعة من ذات القانون فقط ولا تمت بصلة الى أوامر او قواعد صادرة عن خارج القانون نفسه كأمر المشرع له أو واضعه . وعليه فان الحكيم الرواقي يعرف أن هناك قوانين تحكم هذا الوجود وأن من واجبه أن يطابق تلك القوانين مع ارادته الباطنية . ويعتقد الرواقيون ان لدى الفرد حرية داخلية تجنبه الوقوع في الزلل

١٠ . الموسوعة البريطانية .

وتمكنه في الوقت نفسه من التدليل والتمييز بين الأفكار الجيدة والأفكار الغير جيدة . وتمتد الحرية الداخلية عند الرواقيين لتشمل كل قدرة على التحكم في الذات وعدم التعرض للقوى الخارجية . وعلى هذا الأساس فقد فرق الرواقيون بين أفعال الانسان من نوازع وشهوات ورغبات ، وتتوقف جميعها على الانسان نفسه ، وبين الجسم والشرف والسمعة والكرم وهي التي لا تتوقف على الانسان ولكنها غريبة عنه . وهكذا بدت الحرية عند الرواقيين وكأنها القدرة الانسانية على التحكم والسيطرة على ذاته . وبناء على ذلك فقد وجد الرواقيون ان الخير والشر لا يوجدان الا في ارادة الانسان الداخلية . فالخير كل الخير انما ينبع من الارادة الانسانية الداخلية الخيره والشر كل الشر لا ينبع الا من ارادة انسانية داخلية شريرة .

يبدو أن هذه النظرة في الحرية لدى الرواقيين تتعارض مع رأيهم في قضية « القانون الكلي الشامل » الذي يحكم الوجود نفسه بما فيه الانسان وذاته . اذ يعتقد الرواقيون أن الانسان لا يستطيع ان يفصل نفسه او يستقل او يغير ويبدل شيئا في مصيره . ان كل شيء لديهم انما هو خاضع لضرورة الأشياء .

يعتقد الرواقيون ان الحر انما هو الذي يستطيع ان يخضع ارادته لذلك القانون الكلي الشامل اي الضرورة . بمعنى آخر ان الحرية الانسانية ليست سوى اخضاع الارادة الانسانية الداخلية للقانون العام بحيث تصبح الارادة الانسانية جزءاً من القانون الشامل . عندئذ يصبح للانسان عن طريق ارادته الداخلية دور فعال في الوجود . وعلى ذلك فالحرية الرواقية هي القدرة على فهم الضرورة فاذا اعتقدنا ان بناء الأسرة نوع من أنواع القانون الكلي الشامل فنحن احرار بقدر فهمنا لضرورة بناء الأسرة ، وما ينطبق على الأسرة يمتد فيشمل المجتمع والدولة وما الى ذلك .

لقد أكد الرواقيون أن المصير Fate قائم على التمييز بين القواعد والقوانين وبين الشروع في الأسباب . أما السبب القواعدي فهو ناتج عن قوة خارجية مرتبطة في المجتمع او البيئة . وعلى هذه القوة الخارجية تعتمد الحرية وعليه فلا يشكل الفرد لدى الرواقيون سوى جزء صغير جدا من المجتمع . أما على النطاق السياسي فيرى الرواقيون احتمال قيام مجتمع متجانس ودولة عالمية واحدة تحكمها ارادة الانسان الداخلية . ويقرأ المرء لزينون Zeno في جمهوريته وصفا لدولة مثالية تتميز بالعدالة المطلقة . ومن هنا فقد نادى الرواقيون بفكرة العالمية حيث يتساوى فيها جميع بني البشر بغض النظر عن أجناسهم وأنواعهم وألوانهم وأفكارهم في عالم واحد يفهمهم جميعا ويعيشون فيه معاً ويقتانون قانوناً واحداً . ويعتقد الرواقيون بأن عالمهم ليس بحاجة الى معابد او محاكم لأن طبيعة الانسان ستكون في وضع يتصف بحب الآخرين بعيدا عن الأنانية والطمع والجشع ، ويستطيع الأفراد امتلاك حريتهم اذا تخلوا عن جانب من احتياجاتهم الطبيعية . ويؤكد الرواقيون ان العالم موجود على النحو الذي هو عليه الآن وسيستمر كذلك في المستقبل لأنه لا يوجد هناك شيء خارج هذا العالم الذي بامكانه ان يتدخل في هذا العالم لتغيير مساره او يؤثر في وجوده ، ان العالم عندهم مؤلف من أجسام ومكان Bodies and Space وقد ثبت وجود الأجسام بدليل الاحساس الانساني ، أما المكان فيعتبره الرواقيون ضرورة ملحة .

أما في العصور الوسطى فقد ارتبطت فكرة الضرورة بفكرة واجد الوجود وهو الله . اذ يتبع ذلك ان الله هو واهب الخلق وهو مركز كل الأشياء ولا وجود للحرية المطلقة عند الانسان . وقد قام علماء اللاهوت بمحاولة التوفيق بين حرية الانسان وضرورة عبادة الواحد الأحد . فقد انطوت مقولة متديني العصور الوسطى على عدم وجود حرية انسانية مطلقة ، بل هناك اجبار على أن نريد هذا او ذاك بموجب علة اخرى . والعلة الأخرى هذه مشروطة بعلة أخرى وترتبط سلسلة العلل حتى تصل في نهاية الأمر الى علة العلل التي ينبثق عنها كل الأشياء وهي الله[١١] .

أما في القرن السابع عشر فقد أخذت فكرة الحرية تنحو نحواً يختلف عما كانت عليه سابقاً. فقد بدأ لتوماس هوبز Thomas Hobbes أن الحرية لا تزيد عن كونها حرية فيزيائية أو طبيعية تتحكم فيها أقوى الرغبات . وأقوى الرغبات عند هوبز ما كانت تمتاز بالقوة الطبيعية . ان الحرية التي يتحدث عنها الفلاسفة الآخرون انما هي حربية وهمية كاذبة. اذ يقرر هوبز أن الذي يحرك الانسان لعمل ما انما هو قوة الرغبة في السيطرة على الطبيعة. وعليه فالحرية الهوبزية انما هي تنفيذاً لرغبة جامحة لا يستطيع صاحبها الوقوف أمامها أو العمل على احباطها.

ويرى هوبز في القوة الطبيعية أسمى القدرات الجسمية والعقلية : كالقوة الجسمية الخارقة ، وقوة الذكاء ، والحس المرهف وما الى ذلك . أما وسائل زيادة القوة كالسمعة والغنى والحظ (الحظ هنا يشير الى هداية الله وعنايته) فهي أدوات يستخدمها المرء للحصول على مزيد من القوة الطبيعية وتنميتها . ويعتقد هوبز أن هذه القوة في زيادة مضطردة تماما كحركة الأجسام الثقيلة التي تزداد سرعة مع زيادة المسافة[١٢] .

ويؤكد هوبز أن الغنى الممزوج بالتسامح والتحرر وسعة العقل هو قوة تخدم صاحبها . والسمعة قوة ، والنجاح قوة ، والذكاء قوة والنبل قوة . وعلى هذا فكل فرد له ثمن بمقدار القوة التي يتمتع بها وتعتمد حريته على مقدار ما يملك من قوة . ان القوة الطبيعية الهوبزية نسبية وليست مطلقة . وعلى ذلك فإن ثمن قائد من القواد العسكريين أثناء الحرب باهض جداً ، ولكن ينقص هذا الثمن في حالة السلم . أما القاضي العادل فان ثمنه أيام السلم أكثر بكثير من أيام الحرب . وهكذا بالنسبة للأفراد اذ ليس البائع الذي يقرر ثمن السلعة ولكن المشتري . وعليه يرى هوبز ان من واجب الأفراد وضع أغلى الأثمان لأنفسهم ، لأنه مهما كان الأمر فان ما يقدروه من ثمن لهم ليس بأكثر مما سيقدره لهم الآخرين[١٣] .

---

١١ . زكريا ابراهيم، المرجع السابق.

12. Thomas Hobbes, **Leviathan (London: Penguin Books, 1978),** edited by C.B. Macpharson. First published in 1642.

Post I, PP.81-222.

١٣ . المرجع السابق.

أما عند ديفيد هيوم David Hume (القرن الثامن عشر) فقد بدت الضـرورة مسيطرة عـلى كلا الأفعال الانسانية والأحداث الطبيعية ، وكان دليل هيوم على ذلك أن هناك نوع من التتابع Uniformity في سلوكنا بحيث يظهر هناك ارتباط قوي بين ما يبعث على الفعل والقيام بالفعل نفسه . ويجد المتأمل لحديث هيوم انه لا يؤمن بوجود ارادة حرة ، بل على العكس من ذلك يؤكد على أن وجود البواعث المعينة لا بد من ان يتبعها أفعال معينة . وعلى هذا الأساس فلا يرى هيوم عند الانسان سوى تعاقب بواعث وأفعال وليس هناك مجال للحديث عن علة واحدة ، أو علل متعددة(١٤) . ويتشابه موقف هيوم هنا بالموقف الذي اتخذه جون ستيوارت مل حيث أنكر أي وجود للفعل الحر بالمعنى الخارج عن نطاق الطبيعة،أي بالمعنى النظري، ولكنه أكد وجوده في المجال العملي السياسي .

أما فولتير Voltaire فقد اعتقد بأن الحرية محدودة ومتغيرة. وتتمثل الحرية بأجمل معانيها في الخضوع الى قوانين العمل . وعلى الرغم من دفاع فولتير عن حرية الارادة الا انه يعتقد أننا نعمل دائما بمقدار محدد من الحرية بغض النظر عن المبدأ الذي نعتنقه أو نؤمن به . وعلى هذا الأساس يرى فولتير أن الحرية ليست حقيقة موضوعية ولكنها مبدأ من مبادىء الحياة التي نعيشها . ويقرأ المرء خلال سطور فولتير أنه يقرر بأن ارادة الانسان من حيث هي ارادة فهي ارادة حرة ، أما أفعاله فهي على العكس تماما . وقد توصل فولتير الى ذلك نتيجة لايمانه بأن هناك تناقض عند تقريره بأن ما يحدث الآن وما سيحدث في المستقبل بامكانه أن لا يحدث . وعلى هذا يرى فولتير أن الرأي الذي يقف حجر عثرة في طريق الضرورة رأي خاطىء . ويخلص فولتير من ذلك الى أن الحرية لا تزيد عن كونها شيء ناتج عن سبب مجهول .

ويقرر فولتير بأنه لا فرق بين جرائم عظام الناس الذين يطمحون الى انجاز أعمال عظيمة ، وبين جرائم الأفراد العاديين من البشر ، الذين يريدون دائما الحصول على الحرية والمساواة . فطبيعة هذين المفهومين الحرية والمساواة لا تقود الأفراد الى جرائم القتل والاغتيال وتدمير أملاك الآخرين ، أما الطموح في انجاز الأعمال العظيمة فهو الذي يقود صاحبه الى ارتكاب الجريمة في أي وقت وفي أي مكان(١٥) .

للقضاء على الوضع التسلطي يرى فولتير في الحكومة الشعبية حلا مانعـا للتسلط والطغيـان . ويضرب فولتير قصة تركية يشبه بها وضع الجمهورية المتحضرة اذ يقول « ان مثل الجمهورية المتحضرة انما

14. David Hume, "Treatise of Human Nature". **Philosophical Works,** vol. 1. (Boston: Little Brown & Co., 1854).

يضع هيوم قاعدة أساسية هي :

"..When any impression becomes present to us, it dose not only transport the mind to such ideas as are related to it, but likewise commnicates to them a shore of its force and vivacity".

15. Voltaire, **The Philosopical Dictionary,** Trans. by H. woolf (London: Allen and Unwin, 1924)

هو كذلك التنين الضخم ذات رؤوس وأذيال كثيرة . وقد تصارعت الرؤوس معا ، الا أن الأذيال أطاعت رأسا واحدا فقط[١٦] .

ان الناس في نظر فولتير أحرار ومتساوون . اذ أنه لا يستطيع ملك الصين أو القائد المغولي أو أي رئيس في العالم أن يأمر أصغر انسان أن لا يمارس وظائفه الجسمية أو العقلية . فهو لا يستطيع أن « يأمر أحدا بأن يكف عن الهضم ، أو قضاء حاجته أو أن يفكر » .

حقا أن الانسان هو الموجود الذي يختار ، وفي أثناء اختياره يقوم بعملية فصل بين الحرية والوجود ، ولكنها ـ أي الحرية والوجود ـ مرتبطتان بشكل أو بآخر . ولكن لا تفهم الحرية الا بمعارضتها للضرورة . وفي الوقت ذاته لا يتحقق الاختيار الا على أساس من الضرورة . وعلى هذا الأساس فإن للحرية حدود من الضرورة كضرورة وجود الجسم وطبيعته وعقلانيته وما يمت له من صفات أخرى . وجملة الحدود هذه انما هي عقبات تصطدم بها الارادة . ارادة الحرية في أن تحقق نفسها . وفي الوقت ذاته هناك ضرورة أخرى يلتزم بها الجسم كضرورة الزمان والمكان والصراع والأزمات وما الى ذلك . وعلى هذا نجد أن حرية الانسان لا يمكن أن تكون حرية مطلقة بل هي حرية تتناطح وتتصارع على الدوام مع الضرورة لتحقيق ذاتها . وحتى إن تحققت فما هذا التحقق الا تعبير غيبي يتركز حول وجودها الزمني المتدفق بغير انقطاع . وعلى ذلك نستطيع القول أن هناك ارتباط وثيق بين الانسان وضرورة ارتباطه بوجوده . أو دعنا نقول ارتباط وثيق بمصيره . والمصير هنا هو عبارة عن الموقف الذي يجد المرء نفسه ملتصقا به غير قادر على الهروب منه أو الانفصال عنه كأن يكون من المستحيل ان اوجد ولا أوجد في الوقت نفسه .

وعلى ذلك يمكن القول أن الفعل الحر لا يمكن أن يكون اختيارا . حتى أن المرء يشعر باستمرار أن عليه أن يتخطى المجال الاختياري لينفذ الى عالم آخر من الحرية يمكن أن يوصف بأنه عالم مليء بأفعال لا نستطيع ان نفعل غيرها . ومن جملة هذه الأفعال ما تكون متصلة بحقيقة وجودنا . فان صح مثل هذا الحديث فاننا نستطيع أن نعقل فكرة الحرية على ضوء فكرة الضرورة أكثر مما نعقلها على ضوء فكرة الامكانية . وقد يرجع الأمر الى أن كثيراً من الناس يؤمنون بفكرة القضاء والقدر ويربطون مصيرهم وحريتهم ربطا وثيقا بفكرة الضرورة .

يرى الباحث أن مفهوم الحرية أشبه ما يكون بقضية هملت التي حدثنا عنها شكسبير : أن تكون أو لا تكون . فهي في الواقع متأرجحة بين الحقيقة والخيال أو بالأحرى بين الوجود واللاوجود . ان هذا السبب هو الذي من أجله قرر ياسبرز بأن الحرية لا تقوى على اقامة الدليل على وجودها او عدمه . ولاحل هذا

---

١٦ . المرجع السابق.

اعتقد هيجل أن الحرية المطلقة لا وجود لها وأن وجدت فان هذا يعني الموت والدمار . والحرية عند هيجل لا يمكن أن تكون الا بمقدار ما تستطيع أن تلازم الوجود وتحافظ عليه عن طريق النفي والاثبات والسلب والايجاب وديمومة الصراع الذي عن طريقه تتجاوز ذاتها لتحافظ على ذات تختلف عن سابقتها بقليل . تماما كما يلازم الاسم صاحبه ، اذ لا قيمة للاسم في غياب صاحبه أو بالأحرى لا قيمة للفكرة الا بمقدار ما تحققه من ناتج في العالم الواقعي .

اتفق كثير من الفلاسفة على أن الحرية لا تعدو ان تكون رفضا للضرورة (للحتمية أو الجبرية) . والواقع فإن كلا من الحرية والضرورة على طرفي نقيض ، ولكن علينا ان لا ننسى أن ذكر أحدهما ينطوي على ذكر الآخر . ولا بد من الاعتراف بأن وجود احداهما يتوقف على وجود الأخرى كعلاقة أشبه ما تكون بعلاقة السيد والعبد أو الحاكم والمحكوم . وعلى هذا أستطيع أن أقرر أن الحرية والضرورة وجهان مختلفان لعملة واحدة فهما شيئان متلاحمان يعبران عن قضية العمل الانساني حيث أن الضرورة ليست من نتاج التجربة ، فلا بد من أن نكون أحرارا حتى نكتشف العلاقات الطبيعية وظواهرها . وعلى ذلك فان الحرية شرط أساسي لوجود الضرورة .

(٣)
الحرية والضـــرورة

لاحظنا فيما سبق أن التعارض بين مفهومي الحرية والضرورة تعارض يكاد يكون وهميا والواقع فإن الحرية والضرورة صنوان ، وأن الأفعال الحرة خاضعة لضوابط معينة وليست أفعال عفوية تعتمد على الموقف أو جملة المواقف الانسانية . ان الفعل الحر هو الفعل الذي يصدر عن روية وتدبر وتفكر ولا يمكن أن يكون فعلا اعتباطيا . انه الفعل الذي يتكيف مع موقف وطبيعة صاحبه . اضف الى ذلك أن الفعل الحر لا يكون حرا الا بمقدار ما لصاحبه من علم مسبق بما سيقوم به . ويمكن القول أيضا أن الحرية تمثل عملية خلق جديد قائم على المعرفة . والواقع فإن الحرية لا وجود لها الا اذا لازمت الضرورة . وقد عبر هيجل عن ذلك بالقول بأن الحرية التي لا تلازمها ضرورة انما هي حرية تعسفية كاذبة مناقضة لذاتها .

ويعتبر مفهوم الحرية مركز فلسفة هيجل Hegel . وهو يشير للمفهوم على أنه « هدف العالم ومبتغاه المطلق »[17] . وهو يضمن كتابه فلسفة الحق لمناقشة مفهوم الحرية . ويؤكد هيجل على أن « الحرية لا تعدو أن تكون جوهر الحق وهدفه وأن نظام الحقوق انما هو تحقيق الحرية »[18] . ويعتبر مفهوم الحرية

---

17. George Hegel, The Philosophy of right, Trans. T.M. Knox (oxford : Clarendon Press, 1942), Paragraph 129.

١٨ . المرجع السابق ص ٤ .

مركز فلسفة التاريخ عند هيجل ، اذ يقرر « أن تاريخ العالم انما هو تطور الوعي بالحرية »[١٩] . ويعتقد هيجل أيضا أن الحرية انما هي جوهر الروح (العقل) .

ان نقطة البدء عند هيجل هي أن للانسان طبيعة خاصة لها ارتباط وثيق بالفكر . الفكر على حد تعبير هيجل ، وهو في هذه الحالة متفق تماما مع أرسطو ، انما هو الذي يميز الانسان عن الحيوان[٢٠] . وللعقل الهيجلي قدرة على تزويد صاحبه بالقوانين التي بمقتضاها يستطيع الفرد أن يتخذ قراراته . وتظهر الحرية الانسانية عند مطابقة هذه القرارات لطبيعة الانسان الخاصة .والانسان الحر عند هيجل هو ذلك الذي تنبع قراراته من العقل . وعلى هذا الأساس فان الحرية الانسانية لا علاقة لها بأعمال الفرد التي يقررها بمحض ارادته ، ولكنها نابعة من عقلانية الأفعال المتطابقة مع ارادة قوانين الفكر فقط . ان هذه القوانين لا تمت بصلة الى القوانين الطبيعية ولكنها قوانين عقلية خالصة . ويضيف هيجل أن الأفعال الحرة لا تكون حرة لأنها عقلية فقط بل لأنها ذات صبغة وعي ذاتي أيضا . وعليه يقرر هيجل أن الفعل الحر لا بد من أن يكون عقليا أولا ثم واعيا ثانيا .

ان تحقيق الحرية الهيجلية كواقعة في العالم أو تحقيق الحرية كفكرة تتطلب سلسلة من المراحل ، اذا اكتملت،فالنتيجة الطبيعية لذلك هي ظهور الوعي الذاتي والعقلانية الذاتية في الحياة العملية الواقعية للأفراد . ويميز هيجل ثلاثة أنواع في سلسلة المراحل . ففي المرحلة الأولى يتحقق تقرير المصير الذاتي بأن يصبح حقيقة بمعنى أن تصبح أفعال الفرد غير خاضعة الى اجبار خارجي ، بل على العكس من ذلك ، تصبح جملة هذه الأفعال خاضعة لصاحبها نتيجة لقراراته واختياراته . أما المرحلة الثانية فتمتاز بظهور الوعي الذاتي والذي يصبح الفرد فيها قادرا على فهم طبيعته الخاصة بمقتضى فكرتي العقلانية والعالمية . أما في المرحلة التالية فان أفعال الفرد وقراراته الحقيقية تصبح متطابقة تماما مع طبيعته الخاصة . وعلى هذا الأساس يرى هيجل أن تحقيق وعي الفرد وعقلانيته الذاتيين لا يشكلان مظهرا حقيقيا لحياته العملية فحسب بل يمتد فيشمل ظهور حرية حقيقة واقعية .

ويلاحظ هيجل ان الحرية لا قيمة لها في غياب وجود فرصة لمعارضتها من قبل الآخرين ، وهي التي تشكل وجود الأشياء التي اذا التحمت مع حق الملكية توفر لنا فرصة المعارضة . بمعنى آخر لا تتحقق فرصة المعارضة الا بوجود الشيء وحق ملكيته وفي ذلك يقول هيجل :

اذا أردنا للارادة الحرة أن لا تكون مجردة Abstract فعليها باديء ذي بدء أن تتخذ لنفسها تجسيدا

---

19. George Hegel, **Philosophy of History,** Trans. R. S. Hartman, (New York: Peral ; Art Press, 1953), P. 24. The book under the Title Reason in History.

20. George Hegel, **Philosophy of Mind,** Trans. W. Wallace (Oxford: Clarendon Prees , 1894), P. 400.

معينا. هذا التجسيد المعين يكون بمثابة ما هو موجود للحواس على شكل شيء خارج انفسنا ، هـذا النموذج الأولي للحرية هو الذي لا بد من أن نعود انفسنا عليه وقبوله كملكية ، وهو وضع صوري وحق مجرد . . . هنا تكون الحرية هي نفسها ما نطلق عليها اسم الفرد[٢١] .

قضية هيجل في الحرية ليست على درجة عالية من التعقيد . اذ انه يرى الأمر ببساطة أن المرء لا يكون حرا اذا لم يكن على دراية بأنه موجود حر ، وأن وعيه بالحرية لا يضمن له الحرية الحقيقية فقد يكون ذلك حرية وهمية . ان الذي يضمن له الحرية الحقيقية انما هو ذاك الضرب من الضرورة .

وخير من عبر عن ربط الحرية بالضرورة هي الماركسية . اذ تأبى الماركسية أن تقيم فصلا بين الحرية النظرية والحرية السياسية . ولا تعترف الماركسية بالحلم الذي يراود كثيراً من الناس بأن أفعالهم تكون تلقائية حسبما يريدون ، ولكن على العكس من ذلك ، فان الحرية الحقيقية عند الماركسية انما هي تلك التي ترتبط ارتباطا وثيقا بمعرفة القوانين الطبيعية . وتمتد هذه القـوانين لتشمـل الانسان نفسـه في حركـاته وسكناته . وعلى ذلك فحينما يتحدث الماركسيون عن الارادة الحرة فهم يقصدون من وراء ذلك الأفعال التي تحيط بمعرفة الموضوع المراد اتخاذ قرار بشأنه ، فالحرية عند الماركسية اذن هي الشعور بالضرورة . وعلى الرغم من أننا حين نذكر اسم المادية الجدلية يتبـادر الى أذهاننـا ذلك المبـدأ الحتمي الذي يؤمن بالضرورة المطلقة ، الا أن مؤسسي الفكر الماركسي يؤكدون أنهم يؤمنون بالحرية ، وهم في الوقت ذاته يؤكدون على أن الحرية انما هي جملة المحاولات التي يبذلها الانسان في الاستفادة من قوانين الطبيعة لخدمة الانسان . حقا ان الانسان محكوم بقوانين معينة ، ولكنه في الوقت ذاته يحاول معرفة هذه القـوانين . ومحاولة المعرفة هذه هي التي تشكل مظهرا حقيقيا للحرية الانسانية[٢٢] .

حقا أن الماركسية تنظر دائما الى القوانين العلمية ، سواء كانت تلك القوانين طبيعية أم سياسية أم اجتماعية ، وتعتبر الماركسية هذه القوانين انعكاسات لعمليات موضـوعية تحـدث خارج نـطاق ارادة الانسان . ولكن يستطيع الانسان أن يقوم بمحاولة لفهم هذه القوانين ليستخدمها لمنفعته ولكنه لا يستطيع أن يلغيها أو يغير من طبيعتها أو لا يكترث لوجودها لأنها موجودة في الطبيعة سواء أراد الانسان لها ذلك أم لم يرد[٢٣] .

---

21. Hegel, **Philosophy of Right**, Paragraph 33.

22. Herbert Marcuse, **Reason and Revolution** (Boston: Beacon Press, 1960), PP. 272 - 322.

23. Joseph Stalin, **Economic Problems of Socialism in Soviet Russia** (Moscow: Progress Publishing, 1931). P. 171.

وفي الواقع ان الانسان لا يقوى على أن يحيا بعيداً عن قوانين الطبيعة اذ يتأثر بها على الدوام ، ولا يستطيع بأي حال من الأحوال الافلات من هذه القوانين . ان الحل الوحيد للانسان هو أن يفهم هذه القوانين ويحاول استغلالها لصالحه تماما كما يستغل العلماء قوانين الضغط والجاذبية والثقل والوزن والطاقة وما الى ذلك من قوانين طبيعية لصالحهم . وفي الوقت ذاته فان على الانسان أن يقيم جسورا بينه وبين القوانين الأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومحاولة فهمها والعمل بمقتضاها بحيث يتمكن من أن يستخدمها لمصلحته الخاصة . أن الادعاء بقدرة الانسان على أن يملك حرية بعيدة عن الضرورة ادعاءاً لا يقوم على أساس صحيح .

أن الماركسية لا تؤمن بوجود صدفة محضة ، كما انها لا تؤمن بوجود بديهيات عقلية لا تحتاج الى دليل ، أو ان شئت فقل أن دلالاتها قائمة في ذاتها ، وانما تؤمن الماركسية بوجود قانون عام تتحدد فيه درجات المسؤولية بالقرب منه أو الابتعاد عنه . فاذا اقتربنا من فهم هذا القانون ازدادت مسؤوليتنا وازدادت معها حريتنا في الاستفادة من هذا القانون لصالحنا ، واذا ابتعدنا عن هذا القانون قلت مسؤوليتنا وبالتالي قلت حريتنا في فهمه .

ان المعرفة هي مفتاح الحل لدى الماركسية . ولكنهم يزيدون على ذلك بأن لا بد من مصاحبة النشاط العملي الفعلي للانسان للمعرفة . فالمعرفة والنشاط العملي هما الكفيلان بتضييق دائرة الصدفة أو المصادفة ، وذلك عن طريق توسيع دائرة المعرفة بالنسبة للقوانين الطبيعية . حقا أننا لا نستطيع القضاء على الضرورة ولكننا نستطيع أن نقضي على الصدفة . وعلينا دائما أن لا نترك الأمور تسير بمجرد ايماننا بالصدفة بل لا بد من معرفة القوانين معرفة علمية بعيدة عن كل أنواع الصدف .

لا يؤمن الماركسيون بكون الحرية هبة أو منة أو كونها ملكة موروثة،ولكنها نتاج للصراع الدائر بين الانسان والطبيعة من جهة،وبين الانسان المستغل والآخر المستغل من جهة أخرى . بعبارة أخرى فان الحرية لدى الماركسية انما هي نتيجة للتطور التاريخي الانساني المصاحب للصراع . اذ من خلال هذا الصراع استطاع الانسان أن يقهر الطبيعة ويتمرد على العبودية الاجتماعية . وعلى ذلك يقرر الماركسيون بأن الحرية ليست نقيضا للضرورة أو الحتمية بل هي على العكس من ذلك نقيض للعبودية والاستغلال . يتبع ذلك أن تكون الحرية عند الماركسية مشكلة اجتماعية تخص الانسان وحده دون سواه بعد أن تدرج في سير التطور التاريخي . يقول فردريك انجلز في ذلك ما فحواه أن الانسان البدائي لم يتميز عن الحيوان في بداية حياته لانه لم يكن بعد قد تفهم الطبيعة وعلاقته بالآخرين . لقد ازدادت حرية الانسان وتطورت عندما فهم القوانين الطبيعية وحدد علاقاته مع الآخرين من بني البشر . وعلى ذلك فان هناك رفض كامل لنظرية روسو في الحرية كما عرضها في كتابه **العقد الاجتماعي**،اذ يقرر روسو ان الانسان قد ولد حرا ، ولكن يذهب الماركسيون الى أن الانسان ولد مقيدا بقوانين خارجة عن ارادته .

ويؤكد الماركسيون أن نظريتهم في الحرية نظرية موضوعية بعيدة عن التجريد . فهم لا يهتمون بتحليل الفرد أو وصفه كما يفعل الوجوديون ، ولكنهم يهتمون بوضع حد لمشكلة الانسان من حيث هو مستعبد ، مسترق ، مستغل ، ومغترب عن ذاته ، عن عمله ، عن انتاجه وعن الآخرين . وبناء على ذلك يقررون أن للانسان مهمة محدودة عليه القيام بها ألا وهي باختصار : تحرير نفسه . ولما كانت الحرية عند الماركسية معرفة وعمل فعلى الانسان أن يقوم بعملية ابداعية خلاقة مستمرة ، وهي عبارة عن عملية التحرير النفسي ، ولا يتم للانسان تحرير نفسه الا اذا صارع من أجل معرفة القوانين الطبيعية من جهة ومعرفة علاقته مع الآخرين(٢٤) .

ويرفض الماركسيون رفضا قاطعا التفرقة بين حرية الارادة وحرية الأفراد السياسية والاجتماعية . اذ يرى الماركسيون أن المشكلتين وجهان لعملة واحدة وهي قضية الصراع الانساني من أجل الحرية . وهم يرون أن الحرية لا تأتي الا بعد جهاد عنيف ضد العبودية والاسترقاق والاستغلال . ولا يتسنى للمرء الحصول على حريته الا اذا فهم القوانين التي تتحكم في وجوده في مجرى التطور التاريخي . والواقع أن أهمية النظرية الماركسية في الحرية انما هو ضرورة ربط الفكر النظري بالتطبيق العملي . فقد بين الماركسيون أن الطريق الأمثل في حل القضايا لا يتم الا بطريقة عملية صرفة ، أي عن طريق التغير الواقعي للنظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم الذي أوجد بدوره فكرة العبودية والاستغلال ، وعلى ذلك فان مهمة الباحث في مشكلة الحرية لا تنحصر في كيفية القضاء على الضرورة أو الحتمية وانما تنحصر مهمته في كيفية تحرير الانسان من العبودية .

(٤)

الضـــرورة

وتعني الضرورة علميا ذلك النظام المحكمة أجزاءه من جميع جهاته بحيث أن جميع الأجزاء فيه تتوقف على بعضها البعض . فاذا اعتبر العالم نظام ضروري أو حتمي فهذا يعني أن ماضيه سبب في حاضره وحاضره سبب في مستقبله . بعبارة أخرى نستطيع أن نتنبأ بما سيحدث من ظواهر تنبؤ يكاد أن يكون صائباً اذا استقرأنا الحاضر هكذا . وعلى هذا فالضرورة تقوم على امكان التنبؤ بالأحداث وذلك بسبب وجود الاضطراد بين ظواهر الطبيعة على هذا الشكل : اذا وقعت حادثة (أ) فلا بد من أن تتبعها حادثة (ب) .

ان تقدم العلم في نهاية القرن التاسع عشر ادى الى زعزعة النظريات القائلة بالضرورة، خاصة بعد انصراف العلماء لدراسة الظواهر الكونية البسيطة الصغيرة بدلا من دراسة الظواهر الكونية المعقدة الكبيرة ، فجاءت نتائج دراستهم رافضة لمبدأ الضرورة . بحيث أضحى التنبؤ في هذه الحالة ليس يقينا صادقا وانما هو احتمالي . أي هناك احتمال يبلغ نسبة مئوية معينة في حدوث الحادثة (ب) اذا حدثت

---

24. Franz Fanon, **The Wreched of the Earth** (New York: Grove Press, 1962).

حادثة (أ) وهكذا . بمعنى آخر لقد انتفى وجود الضرورة المطلقة في مجال العلم . والسؤال الآن : هل نستطيع القول أن الحرية قد شقت طريقها بدون عناء أو خوف من الضرورة طالما أن العلم قد أثبت لنا عدم وجود الضرورة المطلقة ؟ حقا لقد أدى تصدع جدار الضرورة المطلقة الى أن نتمتع بنسبة احتمالية معينة من الحرية ما دامت القوانين الطبيعية جميعا غير خاضعة لضرورة مطلقة . والمشكلة الآن تنحصر في كيفية هذه الحرية التي يود كثير من العلماء نسبتها بطريقة علمية الى الانسان . لقد حاول ادنجتون في كتابه **طبيعة العالم الفيزيائي** أن يضع فروضا لتفسير الحرية . لعل أجدرها بالذكر تلك التي استعمل فيها نظرية ديكارت في تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية . لقد اعتقد ادنجتون أن هناك في أحد مراكز الدماغ مجموعة من الذرات التي بواسطتها يستطيع الانسان أن يكون قادرا على تنمية ارادة حرة تلقائية بعيدة عن الضرورة[٢٥] . تعليقنا على ادنجتون أن هذا غير مثبت علميا ونستبعد اثباته .

وقد تكون الضرورة النفسية شكلاً آخر من أشكال الضرورة . وبمعنى آخر الى أي حد يمكن التسليم بأن ارادتنا تخضع لعوامل وجدانية كالرغبات والأهواء أو ادراكية كالتصورات والأفكار ؟ وحتى يتسنى لنا الاجابة على هذا السؤال لا بد من التعرض لحرية عدم الاكتراث أو اللامبالاة . لقد اهتم ديكارت بدراسة حرية عدم الاكتراث .ويعرف ديكارت الحرية : بأنها القدرة على عمل هذا الشيء أو الامتناع عنه ، وهذه القدرة هي عكس عدم الاكتراث . وقد توصل ديكارت الى هذه النتيجة من خلال دراسته للروح التي قرر أنها منفعلة وفاعلة في الوقت ذاته . والارادة عنده غير العقل اذ أن العقل محدد والارادة حرة ، نظرا لأنها تعلو على العقل وقوانينه فانها تتمتع بطابع لا متناه ، أي حرة بالاطلاق . ان الحرية عند ديكارت أقرب ما تكون الى الخلق من العدم . ويقول ديكارت أنه في حالة عدم الاكتراث يكون في أدنى درجات الحرية[٢٦] . وعلى هذا يفسر ديكارت قدرتنا على فعل الشر الى عدم وجود الحرية أو نقص فيها . وهذه حالة ناجمة عن نقص في العقل . فالخطيئة اذن ليست جهلا خالصا ـ كما قال سقراط ـ ولكن الجهل يلعب دورا لا بأس به في ايجاد الخطيئة ، الجهل وعدم الاكتراث شرط لوجود الخطيئة ولكنهما ليسا شرطين في وجود الحرية لأن ا لحرية قدرة واقعية ايجابية وليست سلبية على تحديد ذواتنا . والحرية عند ديكارت لا تحتاج الى برهان لأننا نتعرف عليها بواسطة تجربتنا الخاصة .

تعرضنا لشكلين من أشكال الضرورة احداهما يقر بضرورة يخضع فيها الانسان للطبيعة والأخرى ضرورة يخضع فيها الانسان لنفسه . اما الآن فسوف نتحدث عن شكل ثالث من أشكال الضرورة وهي الضرورة اللاهوتية التي تقول بأن لا خيار للانسان لأنه كائن محدد بالارادة الالهية .

لقد اهتم علماء اللاهوت وفلاسفة المسلمين ومتكلميهم بهذا الموضوع ، اذ يقرر هؤلاء وأولئك أن

---

25. Alfred Eddington, **The Nature of the Physical World, (London, 1911), P. 312.**

Rene Descarts, **Mediations** (New York: 1946), P. 69.

ذكر القضاء والقدر هو عبارة عن الاعتقاد بأن وجود الله يتبعه بالضرورة أن يكون الانسان مسيرا في أفعاله وأعماله . يقول احمد امين نقلا عن كتاب الملل والنحل للشهرستاني في كتابه ضحى الاسلام في وصفه للجهمية (اتباع الجهم بن صفوان) أنه ليس في مقدور الانسان فعل شيء لأنه مجبور في أفعاله لا يملك القدرة ولا الخيار ، وانما يخلق الله فيه الأفعال على غرار ما يخلقها في الجمادات ، وتنسب الأفعال الى الانسان مجازا وليس حقيقة كما يقال ، طلع البدر وجرى الماء ، وسقطت أوراق الشجر . . . . . الخ[٢٧] .

يعزز القائلون بالقضاء والقدر نظريتهم بأنه لو سلمنا بأن الانسان خالق لأفعاله لأصبح لدينا أكثر من خالق وهذا ما يتناقض مع وجود الله الخالق لكل الأشياء . ويجد القارىء في الفكر الغربي مقولات مشابهة تنادي بأن الانسان عدم خالص ،فهو، أي الانسان لا يستطيع أن يفكر أو يفعل شيء مهما كان صغيرا أو كبيرا الا بمشيئة الله وقدرته . ويقول المتصوفون الاسلاميون أن الله خالق لأفعال العباد خيرها وشرها . وعلى ذلك فالانسان لدى متصوفي الاسلام لا يتنفس ولا يتحرك ولا يفعل شيئا الا بقوة يخلقها الله فيه . وتتحدث المتصوفة عن الحرية أيضا . ولكن الحرية عندهم التحرر من كل الأشياء سوى الله . وتتجلى حرية الانسان عند المتصوفة عند وصوله الى العبودية الكاملة لله وحده . وعندئذ يرى العبد المتصوف ـ كما يقول ابن الطفيل والغزالي ـ « ما لا عين رأت ولا أذن سمعت » عندئذ يقول المتصوفة ، يتخلص الانسان من ذل العوالق المادية ويبدو حرا طليقا أثناء رضوخه الكامل لله تعالى وحده .

وعلى النقيض من المتصوفة فقد انتصر المعتزلة لمذهب أن الانسان رب أفعاله وخالق لها . وقد اعتمد المعتزلة على أدلة فلسفية لتبرير مذهبهم . ومن أدلتهم الدليل النفسي الذي يقول بأن لدى الانسان شعور مباشر بالحرية بدليل انه يشعر بالفرق بين أفعاله الاختيارية وأفعاله المجبر على القيام بها كالفرق بين تحريك الانسان ليده طوعا واختيارا وبين عدم المقدرة على تحريكها عندما يكون مصابا بالشلل . واعتمد المعتزلة على دليل آخر أيضا مفاده أنه اذا لم يكن الانسان خالقا لأفعاله فانه غير مكلف بأن يقوم بأي عمل ما حتى ولو كان تجاه الله . ولو كان الانسان مجبرا لما كان هناك ثواب وعقاب ، بل الأكثر من هذا وذاك انه لا داع لوضع قوانين وشرائع للحكم أو حتى لا داعي لارسال رسل وأنبياء وما الى ذلك من أوامر تتضمن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف .

لقد قامت محاولات للتوفيق بين الرأيين المتضادين . أشهر من كتب في الموضوع ابو حيان التوحيدي

---

٢٧ . أحمد امين، فجر الاسلام (القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٤١)، ص ٤٤ ـ ٦٠

٢٨ . الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف (القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٣٣)، وانظر أيضا في القشيري، الرسالة (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤١).

كما عرض الأمر في كتابه الامتاع والمؤانسة الا أن محاولته انتهت بالتسليم بقبول كلا الفكرتين المتعارضتين ولم يستطع ايجاد نقطة التقاء بينهما[٢٩] . اما ابن رشد فقد قام بمحاولة توفيقية أخرى بعد أن اشتد الصراع بين الرأيين . ففي كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة اخبرنا أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بواسطتها ان نكتسب أشياء هي عبارة عن أضواء ، ولكن اكتساب هذه الأشياء لا يتم لنا الا بموجب أسباب أخرى سخرها الله لنا من الخارج . والأفعال التي نكون مسؤولين عنها تتم بالأمرين معا ، أي بارادتنا وبالأشياء الخارجية ، والأسباب الخارجية هذه هي ما تعرف عادة بقضاء الله وقدره وقد سخرها الله للانسان حتى يختار أحد الضدين[٣٠] .

من ذلك نرى محاولة ابن رشد لجعله الانسان حرا اذا نظر الى ارادته وحدها ومجبرا اذا نظر الى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها الارادة . بعبارة أخرى لقد رأى ابن رشد أن افعالنا الحرة تكمن في ارادتنا الباطنية وهي المحددة أصلا بالعوامل الخارجية ، وهذا تأكيدٌ آخر للقول بالجبر والضرورة ، وهكذا يظهر ابن رشد مضحيا بالحرية لحساب الجبرية الالهية . نستطيع القول أن محاولة ابن رشد في التوفيق بين مبدأي الجبر والاختيار محاولة قد باءت بالفشل .

أما فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى فقد حاولوا التوفيق بين طبيعيتين مختلفتين ومتناقضتين في الانسان نفسه ،وهما عبارة عن حرية اختيار الانسان بمسؤولية متكاملة وبين كون الانسان عاجز عن تحمل المسؤولية من حب وخير وذلك لفساد الانسان وطبعه الشرير لولا العناية الربانية (لطف الله) . انحصرت مشكلة فلاسفة العصور الوسطى المسيحية بمحاولة التوفيق بين الارادة الانسانية الحرة والعناية الربانية أو اللطف الالهي . وكان بالامكان القضاء على هذه الثنائية ودمجها في كل واحد وذلك عن طريق توجيه الانسان لله فقط . بمعنى أن الحب الانساني لا يعدو أن يكون نتاجا لحب الله لنا . نحن نفترض هنا اتحاد الارادة الانسانية بالارادة الالهية الحرة . الا أن فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين قد عقدوا العزم على ادخال عنصر جديد في القضية . يتلخص هذا العنصر بالقول أن الله قد اختار الناس قبل خلقهم وقرر مصيرهم ، اذ يذهب بعضهم لقضاء حياة أبدية سعيدة (أصحاب الجنة) والبعض الآخر يقضون حياة أبدية شقية (أصحاب النار) ، فاللطف الالهي والعناية الربانية قائمة على حرية الله وحده . ونحن نقرأ في رسالة القديس بطرس الثانية ٣ : ٩ أن الله يريد توبة الجميع ولكنه لا يهب نعمته للجميع . وجاء في الانجيل عبارة يقول الله فيها محدثا موسى : اني أصفح عن اناس وأرحم آخرين . وعلى هذا الأساس

٢٩ . ابو حيان التوحيدي ، **الامتاع والمؤانسه** تحقيق أحمد أمين (القاهرة : لجنة الترجمة والتأليف والنشر ، ١٩٣٩) ، ص ٢٢٣ .

٣٠ . ابن رشد ، **الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة** (القاهرة : لجنة الترجمة والتأليف والنشر ، ١٩٣٧) ، ص ١٣٨ .

يقضي القائلون بهذه المقولة على حرية الانسان قضاءاً مبرماً . الأهم من هذا أنهم ينظرون الى العناية الربانية أو اللطف الالهي على انها عناية تعسفية أو لطف مقصور على فئة معينة من الناس .

لقد أوجدت هذه النظرية نفورا لدى بعض الفلاسفة اللاهوتيين في العصور الوسطى وحاولوا التوفيق بين الحرية الانسانية والحرية الالهية شريطة ان تفهم العلاقة بين الانسان وربه على أنها علاقة محبة ، بحيث يظل كل منهما حر بالرغم من وجود الحب المتبادل . وقد حاول توما الاكويني شرح ذلك من خلال عرضه لنظرية التحديد الأزلي الطبيعي وملخص هذه النظرية أن الله يريد كل أفعالنا سواء كانت خيرة أو شريرة . ولكنه يريدها في نفس الوقت أن تكون حرة . وعلى ذلك فعند القيام بفعل ما فان هذا الفعل على الرغم من أنني حر بالقيام به الا أنه فعل بمطلق حريتي . وعلى هذا الأساس فان كافة أفعالي قد حددت تحديدا أزليا من قبل الله ، وقد جعلت حرة في نفس الوقت[٣١] .

مرة أخرى نجد أن الحرية الانسانية مقيدة بضرورة يضعها الله فينا ، وبذلك يعود الأكويني الى الأخذ بالجبرية الالهية . حقا لقد احتار الفلاسفة والمتكلمون قديما وحديثا في قضية اصطدام الحرية بالقدر الالهي .

عند مناقشة قضية علاقة الحرية بالدين فانه من الملاحظ أن كلا منهما يعتمد اعتمادا مباشرا على الآخر. وسوف نعرف الحرية هنا كما عرفناها سابقا بأنها الارادة في ان نفعل كذا أو كذا وفي الوقت ذاته نتمتع بقدرة مماثلة على عدم الفعل في الأمور المذكورة. بعبارة أخرى مجموعة من العوامل النفسية التي تقود وتدفع الانسان الى تصرفات واعمال حيوية متميزة، فإنها او تمنعه من عمل ذلك. ويعرف الدين على أنه حاجة فطرية للانسان لتحديد علاقته بالكون، وسواء كانت هذه العلاقة بسيطة عفوية أو معقدة مدروسة (Elaborated or Simple) وقد عبر الانسان عن هذه الحاجة من خلال صراعه مع نفسه ومع الطبيعة ومع ما بعد الطبيعة من اجل تفسير وجوده.

لقد اخبرنا العديد من علماء الانسان والعلوم الاجتماعية ان الانسان، ومنذ القدم، قد دأب محاولا السيطرة على القوى الطبيعية فوجد فكرة الإله (الدين) كوسيط بينه وبين الكون، وقد استعمل الانسان هذه الوسيلة في مختلف مراحل تطوره الحضاري لضمان توفر المطر ودوام شروق الشمس.

وقد يتساءل احدنا فيما اذا كان وجود الانسان المادي يتداخل مع وجوده الروحي أو هو مستقل عنه. فاذا سلمنا بان الحرية مفهوم يرتبط ارتباطاً عميقاً بحاجيات الانسان المادية والروحية، فان الدين يمثل القوة المنظمة لحرية الانسان. وحيث ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يشعر بحاجته الى الخلود (Eternity) ، فقد جعل في مكانه مميزة عن باقي الكائنات ومنح القدرة على السمو والاستعلاء. ومع ذلك فقد ادرك الانسان ضرورة اعتماده على الطبيعة تماماً

31. Thomas Aguines, **Selected Works** (oxtord: oxford Usiuersity prers, 1959).

كما تعتمد الحيوانات الدنيا عليها. وقد وجد الانسان أنه لا مفر من الاعتراف بقصوره، ذلك الأمر والذي لم يكن في مقدور الحيوانات الدنيا الأخرى ادراكه ألا وهو الحاجة لمعرفة سبب وجوده. حقاً ان هذا الاعتماد المزدوج يجعل الانسان عرضة للضرورة المزدوجة: الدينية منها والمادية، اي حاجيات الانسان الروحية المتمثلة بالدين وحاجته المادية، متمثلة في حب البقاء. وعندما نأخذ هذين العاملين بعين الاعتبار نكون قد فرضنا حدوداً (أي ضرورة) لحرية الانسان.

أما الوضع الاقتصادي للانسان ، بمعنى اشباع حاجياته المادية، فهو الذي يقرر مقدار طلب المساعدة من القوى الخارجة عن الطبيعة. لقد آمن فلاسفة القرن الثامن عشر مثلا على أن الانسان كامل وليس بحاجة للاعتماد على الله، بينما قرر الماركسيون أن الدين أفيون الشعوب،وزادوا على ذلك بالقول بأن الاقتصاد هو الذي يقرر وضع الانسان بشكل عام، «قل لي كيف تعيش، يقول ماركس، أقل لك كيف تفكر»، وما الفكر عند الماركسية والماركسيون سوى انعكاس للعمليات الاقتصادية الواقعية. ولكن الأمر على خلاف تام لدى الأقدمين من الفلاسفة الذين وجدوا في الاعتماد على الله ضرورة ماسة لضمان حاجياتهم المادية والمعنوية على السواء. ولكن الأهم من هذا وذاك، وسواء قرر الوضع الاقتصادي الانساني ضرورة طلب مساعدة الانسان تلبية حاجياته من الله أم لا، فالسؤال الذي يظل في خلد الانسان هو: من أين أتى وإلى أين هو ذاهب؟.

وسواء كان الانسان غنياً أم فقيراً فانه تواق الى الحياة الخالدة. فالفقير الذي لا يمتلك حاجياته المادية يكون أكثر التصاقاً بالله كعامل اساسي لتأمين بقاءه واستمراره المادي ، وهو في الوقت ذاته يتطلع دوماً الى الحياة الأخرى بعد الموت لتعوض له ما فاته من غنى وجاه فقده في الحياة الدنيا. وعلى ذلك فهم (أي الفقراء) اكثر قابلية لأن يكونوا موضع استغلال من قبل ذوي السلطة والنفوذ. فلا غرابة ان نجد في كثير من المجتمعات ان «النخبة The Eliets » قد وجدت في الدين والفقر وسيلتين لاخضاع العامة. وقد تغلغل هذا الوضع وضرب جذوراً عميقة داخل المجتمع حتى أضحى احدى اساسياته الفعالة. وعليه يلاحظ ان اكثر فئات المجتمع فقراً هي الأكثر محافظة، وهم كذلك أقل فئات المجتمع ادراكاً لحرياتهم الشخصية والجماعية.

فالنظام الاقطاعي الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى كان تابعاً للنظام الديني الكاثوليكي التقليدي المحافظ. ولم تفقد الكنيسة سلطتها على الفقراء الا عندما حرر الصليبيون عبيد الأرض من أجل القتال خارج أوروبا. اما عصر النهضة فقد حرر عقول الناس من هيمنة العقائد الدينية، وقد وجد الفقير نفسه قادراً على الدخول في اعمال كانت محرمة عليه سابقاً. ثم تبع ذلك عصر الاصلاح الذي أحدث شقاً كبيراً في الحياة الاقتصادية. فقد

اصبح الحصول على الربح المادي والاقراض المالي مسموحاً به بعد ان كان محرماً على المسيحي. فقد نصت البروتستنطية وبصراحة على ضرورة العمل من اجل الربح. واذا كانت عبارة الكاثوليكية المفضلة تقول «ان الله يحب الفقراء ولذلك فقد خلق الكثير منهم»، فقد اصبحت عبارة البرتستنطية المفضلة تقول «ان الله لا يحب الفقراء ولكنه يحب الأغنياء، ولا يحب الكسالى بل يحب العاملين»، وبذلك اضحى البحث عن الغنى والربح شيء مقبول بعد ان كان محرماً.

وقد وضع القديس اوغستين (St. Augustine) الأسس العريضة للاصلاح في كتاباته عن القضاء والقدر وحرية الارادة، حيث عمد الى تثبيت مبدأ الاختيار الإلهي (God's Election) بعد ان استنفذ مبدأ حرية الارادة. ويؤكد القديس اوغستين على ان هؤلاء الذين غمرهم الله بنعمته لم يكن قد اختارهم نتيجة لجدارتهم او كفاءتهم، بل لقد اختارهم الله نفسه بعلمه الخاص. وليس في مقدورهم معرفة السبب الذي من أجله قد اختارهم الله، الأمر الذي جعل رجال الاصلاح في حيرة وعدم قدرة «اثبات الاختيار» عن طريق الأعمال الجيدة او الغنى والثروة. وقد اقتنع رجال الاصلاح بأن الثروة والسلطة والغنى عوامل تشكل الاختيار الإلهي تماماً على النقيض من عوامل الفقر والضعف التي تعبر عن «النعمة الإلهية». وعليه فلم يعد الناس بحاجة الى وسائط بينهم وبين الله، وقد أضحى كل فرد رقيب علي ذاته. وقد تولد عن نظرية الاختيار الإلهي او الارادة الإلهية (Predestination) درجة عالية من الخوف. وقد لعب جون كالفن (John Calvin) دوراً هاماً في تخفيف حدة الخوف عندما قرر ان الخلاص (Salvation) لا يتم الا عن طريق الايمان والعمل الصالح. وبذلك اضحت الثروة والسلطة من دلائل العمل الصالح والايمان. وقد عبرت هذه القضية الجديدة التي اثارتها البروتستنطية عن قلب النظرية الكاثوليكية السابقة مما أدى الى أن يكون صاحب الثروة والجاه هو الذي اختاره الله، وليس الفقير الذي اصبح ملعوناً من قبل الله حسب نظرية كالفن البروتستنطية. ولم يقتصر الأمر على ظهور نظرية دينية وجماعة دينية جديدة بل امتد التأثير الى خلق نظام اجتماعي واقتصادي جديدين. حقاً لقد بدأت الرأسمالية وما رافقها من أنظمة اجتماعية واقتصادية في الظهور الأمر الذي لازمه ضعف في النظام الاقطاعي. فكلما ازداد نفوذ النظام الرأسمالي ظهرت طبقات اجتماعية جديدة كالطبقة العمالية، وأخذ المجتمع الصناعي الجديد في التوسع والانتشار. وقد لازم ذلك فكرة الاختيار الإلهي المعبرة عن ذوي السلطة والغنى. وعلى ذلك فقد تغيرت الصورة، فإذا اعتمدت الكاثوليكية على الفقراء واعتبرتهم المميزين بحب الله لهم، وتكون الكاثوليكية بذلك قد دعمت وجود النظام الاقطاعي، فقد اعتمدت البروتستنطية على الأغنياء واعتبرتهم المفضلين لدى الله وبذلك تكون البروتستنطية قد أرست قواعد النظام الرأسمالي.

وعلى الرغم من ان الوضع الجديد قد اكسب الانسان حرية جسيمة وعقلية فلم تعد الفلسفة اللاهوتية تسيطر عليه، ولكنه وجد وسيلة جديدة لاشباع حاجاته المادية والروحية، الا انه ظل قلقاً بسبب عدم تأكده من مصيره الأبدي.

لقد تبع ظهور الرأسمالية سنون عانى منها الفقراء كثيراً. واصبح الغني، بصفته المفضل لدى الله، لا يصدر عنه خطأ قط، اذ يستحيل زوال نعمة الله عن الانسان الذي نالها عن طريق عمله الكادح، كما أكد ذلك البروتسنط، ومهما نزل من كرب او بلاء على الفقراء فقد اعتبر ذلك «سخط إلهي» ورغم استسلام الفقراء للأمر فقد كانوا يحاولون جاهدين للتقرب الى الله عن طريق كدحهم في العمل، وهو ما سماه جون كالفن «بالابتهال» أو «المناداة Calling» حيث خدمت هذه الفكرة النظام الرأسمالي خدمة بالغة عن طريق تأمين وفرة في العمل والعمال. وأصبحت حاجة الإنسان المزدوجة ـ تأمين رزقه وتأمين حاجته الروحية ـ علاملًا اساسياً من عوامل التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الغرب الأوروبي. كل هذه التغيرات ذات العلاقة بالحاجات المادية والروحية للانسان صاحبها وضع قيود على حريته. فلم يقتصر امر القيود على الحرية كما فرضها الاصلاحيون ولكن الرأسمالية والوضع الجديد قد عمقت من حدود الكبت والقيد لتصرفات الانسان الغربي.

حقاً لقد استطاع رجل الاصلاح أن ينهج نهج الرأسمالية ويحرر نفسه نوعاً ما من عبودية الاقتصاد والتعصب الديني ولكنه سرعان ما دفع نفسه للوقوع تحت طائلة عبودية جديدة صنعها بيديه، عليه الآن أن يكون غنيا لاثبات قضية «الاختيار الإلٰهي». وقد حاول بعض علماء الاجتماع ايجاد علاقة بين الظاهرتين: الغنى والاختيار، بينما حاول غيرهم دحض هذه العلاقة. وقد رأى ماكس فيبر (Max Weber) أن هناك علاقة وثيقة بين الرأسمالية والبروتستنطية. ففي كتابه **أخلاق البرتستنطية وروح الرأسمالية (The Protestant Ethics & the Spirit of Capitalism)** وجد فيبر ان سبب ظهور الرأسمالية وما تفرع عنها من أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية انما هو نتيجة لظهور البروتستنطية. اما ونتروب هدسون (7Winthrop Hudson) فقد خطأ فيبر واعتقد أن «فيبر قد أشار الى قضية مشوهة نتيجة لعدم قراءة التاريخ الانساني قراءة جيدة». اما كيرث ساملسون (Kurt Samuelsson) فقد قال ناقداً فيبر:

> (... ولكن جوهر القضية هو أن لا ننظر في تفسير العلاقة بين البروتستنطية والتقدم الاقتصادي، بل القضية تكمن فيما اذا كان هناك ارتباط أم لا، وهل القضية كما أشار لها فيبر وتلاميذه تتساوى مع الانتقادات التي وضعت في قالب مرسوم، وهل هناك بالفعل علاقة سبب ونتيجة بين الديانة البروتستنطية والتقدم الرأسمالي الاقتصادي؟).

وطالما اننا في موضع بحث العلاقة بين الشرخ الديني الذي حصل في الكنيسة الكاثوليكية وحركة الاصلاح من جهة وبين التقدم الاقتصادي والراسمالية وما نتج عن ذلك من حرية فردية من جهة أخرى فلا بد من القاء نظرة فاحصة الى كتاب فيبر المذكور.

ويؤكد فيبر منذ البداية على أن هناك عناصر تنظيمية عقلانية نتج عنها بناء اقتصادي واجتماعي في الدول الغربية الحديثة جعلتها مميزة عن غيرها من الحضارات. وأن هناك تطابقاً بين التنظيمات العقلانية وبين العناصر الرأسمالية وروحها. واذا ما رسم احد المماثلة بين الوضع في الدول الغربية الأوروبية والدول الآسيوية فانه لا يجد تطابقاً بين الدين والأنظمة الرأسمالية، وحتى في تلك الدول الآسيوية التي تميزت بأنظمة رأسمالية علمانية فانها تخلو من الاتجاه العقلاني الرأسمالي. وعلى ذلك يقرر فيبر ان هناك تطابقاً بين التأثير الديني الاجتماعي والأخلاقي، وبين الشؤون العملية في الواقع التجريبي. وقد استطاع فيبر أن يكتشف، في جزء من هذا المجال وليس جميعه، اثر التقدم الاقتصادي الناتج عن السلطة الدينية. وبذلك يكون فيبر احد دعاة نظرية العلاقة بين التغيير الديني (البروتستنطي بشكل خاص) والتقدم الاقتصادي.

ان احدى النظريات الدينية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وفي الولايات المتحدة على وجه التحديد قد عالجت موضوع الحرية والضرورة بشكل تختلف عن الديانات الأخرى. فكنيسة عيسى المسيح لقديسي آخر الزمان (المورمن) (Church of Jesus Christ for Lat-ter-day Saints (Mormans) تربط فكرة المصير بالعقيدة التي تعتنقها. فهي تعتقد ان وجود الانسان كعقل مدرك قد سبق وجوده على الأرض وكان ذلك الوجود ملازماً لوجود الله وله طابع الخلود ايضاً. ويرى أصحاب هذه العقيدة ان الإله الأب (ايلوهيم Elohiem) ، قد وهب هذه العقول المدركة جسداً وروحاً،ولكنه لم يستطع تجريدها من ميزة الحرية الخالدة فيها. وحيث ان هذه الحرية الخالدة هي جزء إلهي،فان القضاء عليها، كميزة في العقول المدركة تعتبر قضاء على الإله الأب ايلوهيم نفسه، وقد قرر الإله الأب ايلوهيم، تعيين ابنه الأول (جهوفا أو عيسى المسيح Jahava or Jesus Christ) ليكون إلهاً مخلصاً للحياة الفانية (الحياة الدنيا) وذلك لأنه أبدى استعداداً للحفاظ على الحرية الخالدة للإنسان، وقد دب الخلاف في مدينة السماء بين الإله الأب وأبناءه حيث حرم الأول ابنه الثاني (لوسيفاير Lucifier) والذي كان يملك ادراكا عقلياً بالغاً، أن يكون إلهاً على الأرض لأنه قد خطط لتجريد الانسان من حريته الخالدة بغرض ان لا يتعلم الانسان من تجاربه في الحياة الدنيا.

ويعتقد المورمن ان الله كان في يوم من الأيام انساناً وان الانسان بدوره قادراً على ان يصبح إلهاً (As man is, God once was; and that as God is, man may become) وهم (أي المورمن) يرون أن طرد آدم وحواء من الجنة بمثابة تضحية في سبيل الحصول على منافع افضل. فلو بقيا في الجنة خالدين لما كان باستطاعتهما التناسل والتكاثر، الأمر الذي وهب الفرصة لهما ولأبناءهما الخوض في تجربة تذوق حياة الخلود. وعلى الرغم من حرية الاختيار التي تمتع بها كل من آدم وحواء قبل اتخاذهم لقرار أكل ثمر الشجرة التي نهو عنها وما تبع ذلك من أخطار ودمار وخطيئة إلا أن حرية الاختيار بقيت ميزة ملازمة لهما. ويقوم الاعتقاد لهذه الكنيسة على صلب هذا الموضوع. وعلى ذلك فهم (أي المورمن) يقرون أن الانسان (الذي هبط من الجنة) لا بد له من مخلص يساعده في حالات ضعفه، وعليه فان عيسى المسيح هو المخلص (The savior) لانه (كما ذكر سابقاً) قد وهب نفسه لتخليص بني البشر، فكون امه مريم ممثلة للعنصر الفاني على الأرض وأبوه (الإله الأب) ممثلاً للحياة الخالدة، وعليه فان الكنيسة تؤكد ان عيسى المسيح لم يضحي بنفسه في سبيل الانسان فقط بل لديه القدرة الإلهية لردهم لعالم الخالود مرة ثانية. وعلى ذلك فان الكنيسة قد وضعت مسؤولية خلاص بني البشر على عاتقهم ولهم الحرية المطلقة في العمل وافتداء انفسهم في سبيل نيل خلاصهم.

ويـرأس **كنيسّة المورمن ما يطلق عليه اسم «النبي** Prophet » ويستمد هذا النبي سلطته من المخلص (الإله الابن عيسى المسيح) ويساعده أثنا عشر حوارياً يسمون رسل (7Apostles وهم الحـواريون على حسب التقليد المسيحي. وبذلك تجمع الكنيسة بين يديها مفاتيح الخلاص لبني البشر جميعاً من خلال طاعة القوانين التي قدرتها ووضعتها مجالس السماء والتي شارك فيها اولئك الذين سيمتحنون انفسهم في حياة الفناء، وكان ذلك في حضرة الإله الأب، ايلوهيم. وتؤكد الكنيسة على أنه عن طريق اتباع خطى السيد المسيح وتعاليمه واطاعة أوامر رسله على أمل استرجاع حياتهم الخالدة في حضرة الإله الأب إيلوهيم، وابنه عيسى المسيح، فقد وعد الرب كما جاء في **كتاب المورمن** «The Book of Mormans » فسوف تعرف الحقيقة وسوف تجعلك الحقيقة حراً.٠

تبدو عقيدة المورمن للوهلة الأولى منطقية ومعقولة لمـا تتجلى به من مظاهر الحرية. ولكن تطبيقها العملي يثبت عكس ذلك. فعند النظر في التسلسل الهرمي لهؤلاء القائمين بأعمال الكنيسة (أصحاب الأمر والنهي)، أو ملاحظة الطقوس الدينية والعادات الاجتماعية يتبين أنها تخضـع لأنـظمة صارمة لا يمكن ان يتقبلها العقل ويعتبرها حرية. فالانسان المعتنق لآراء ومعتقدات الكنيسة لا يعتبر حراً إلا بمقدار ما يخبره به النبي (الناطق الرسمي للإله الابن).

وتخضع الكنيسة أفرادها لسيطرتها تماما كما يخضع السادة عبيدهم وخدمهم. فعلى الرغم من اعطاء الفرد (الذكر فقط) السلطة الكهنوتيّة (Priesthood Power)، الا أنه مطالب بالعمل في خدمة الكنيسة بدون تعويض ولمدة حسب ما تراه السلطة الكنسية. فقضايا السلطة الكهنوتية والمناداة والعمل تبنتها الكنيسة من الفلسفة البروتستنطية لخدمة اغراضها الخاصة. فقضية المناداة (Calling) تبث روح العمل في الفرد من أجل الخلاص. و المقصود بالعمل هنا ذلك الموجه لخدمة الكنيسة فقط. ويتساوى الغني والفقير في الأمر حيث يأمل كلاهما في العودة مرة اخرى الى حضرة الإله الأب، ايلوهيم، أضف الى ذلك ان على الفقير ان يعمل في خدمة الكنيسة اكثر من الغني لأنه ارتكب اثماً أكثر ويمتد أمر العمل ليشمل كافة اعضاء الكنيسة من الذكور والاناث والصغار والكبار. وهم ليسوا في وضع يحتاجون فيه لإثبات قضية الاختيار الإلٰهي بل الأهم من ذلك هو انهم مجبرين على العمل من اجل الفوز في الاختيار.

ان احدى المبادىء الهامة لدى المورمن انما هي ضريبة العشر (Tithing) وقد جاء في انجيل العهد القديم على لسان متى(Malachi) انه «من لم يدفع العشر فسوف يحرق عند قدوم المسيح» ويفسر المورمن بأن من لم يدفع ١٠٪ من دخله (بعد دفعه الضرائب للدولة) للكنيسة فسوف يحرق عند المجيء الثاني للسيد المسيح، ولا شك ان في هذا الاعتقاد نوع من الجبر وليس الخيار. ويبقى السؤال كيف تتدعي الديانة المورمنية حرية الاختيار؟ فمن لم يدفع العشر للكنيسة يحرم من السلطة الكهنوتية، والثناء الكنيسي، وكل الامتيازات التي يتميز بها أولئك الذين يدفعون.

هناك ايضاً بعض التناقضات بين آراء الكنيسة الديني وبين تطبيقات القائمين عليها وخاصة في قضية القضاء والقدر (Predistination) ففي الممارسات العملية لكهنة الكنيسة يلاحظ ان تصرفاتهم العملية تناقض تماماً أخلاق دعوة الدين المورمني، وكأن غرض الكنيسة هو بناء مملكة الله على الأرض بدلا من تلك التي تحدث عنها المسيح بالقول «تلك التي تسكن في القلب» وكذلك «ان مملكتي ليست في هذا العالم على الاطلاق».

في محاضرة للبرفسور اريكسون استاذ الفلسفة في جامعة يوتا بالولايات المتحدة الامريكية، تحدث عن بعض التناقضات في النظام اللاهوتي المرموني. ففي محاضرته بعنوان «السلطة الكهنوتية والفلسفة» حلل المحاضر فيها شخصية مؤسس المرمونية وهو جوزف سمث (Joseph Smith) ويرى الاستاذ اريكسون ان سمث قد تمتع بخاصيتين عقليتين: احداهما تميزه كنبي والأخرى تميزه ككاهن. وهاتان الميزتان على طرفي نقيض.

والمورمنية اليوم تتميز بهذه المتناقضات. ففي حديث رئيس الكنيسة الأسبق روبين كلارك (J. Reubin Clark) حيث قال مرة: «ليس المورمن احرار في اختيارهم لبعض الوصايا والأوامر حسب أهمية أي منهم ولكنهم مجبرين على طاعة الجميع». والواقع فان ميزة الروح النبوية (كما تتمثل في رئيس الكنيسة) روح تلقائية، حرة ومبدعة، ولكن روح السلطة الكهنوتية روح لا حرية فيها ولا اختيار ولا حتى للحكم والتقدير الفردي. ويمكن ان يفهم هذا المذهب لذوي السلطة ولكنه لا يفهم للفرد الذي يعيش في القرن العشرين وبالذات في الولايات المتحدة الامريكية والتي ينظر فيها الفرد نظرة نقدية لكل فلسفة دينية وفي الوقت نفسه فان قواعد وقوانين الدولة تفرض على الفرد ان يكون مشاركاً مراقباً مقيماً للقانون الوضعي وطريقة تنفيذه، وعليه فلا يبالغ الملاحظ ان قال ان السلطة الكهنوتية المرمونية غير ديموقراطية وغير اخلاقية من منظار الفلسفة الأمريكية. ان دور السلطة الكهنوتية المرمونية الدكتاتورية مناقض تماماً للاعتقاد الفلسفي العقلي، وهذا الذي يؤدي للضغط على المذهب المرموني. والواقع فان الطاعة وحرية الاختيار يخلقان معضلة في التفكير الانساني. ويمكن القول بأن المورمن احرار بقدر طاعتهم للقوانين الدينية المفروضة عليهم ليس إلا.

(٥)

الحريـة السياسـية

لقد نادى توماس هوبز Thomas Hobbes بتسليم السلطة لرجل واحد فقط يتمثل في شخص الملك. ففي كتابه التنين Leviathan يدافع هوبز عن الملكية المطلقة الانجليزية على أثر أحداث كرومل سنة ١٦٤٢، ليُصبح بذلك علما من اعلام المنادين بالنزعة الدكتاتورية. لقد استحال هذا المذهب الهوبزي الى مذهب في الحرية السياسية عند سبينوزا Spenoza. اذ قرر سبينوزا أن قوة الدولة تكمن في مقدار ما يتمتع به أفرادها من حرية ومساواة وكلما ازدادت تنشئة الفرد في الدولة الى حب الآخرين والابتعاد عن ايذاء بعضهم بعضاً، فكلما كانت الجماعة أقوى ادى الى ايجاد دولة أقوى. ان غرض الدولة الأساسي في نظر اسبينورا انما هو ايجاد المواطن الصالح وليس هدفها قهر الأفراد بالعنف والقوة والارهاب وعليه فان على الدولة مسؤولية حفظ الأمن والطمأنينة لافرادها. وبناء على ذلك فان الدولة بناء أساسي لبلوغ مرحلة الحرية.

اذا كان هوبز قد رأى أن الثمن الذي يدفعه الانسان لضمان أمنه واستقراره هو تنازله لسلطة الملك فان اسبينوزا يرفض أن يدفع الانسان ثمنا لأمنه واستقراره. لأنه بذلك يكون قد تنازل عن حرية فكره وهو أعز ما يملك. لذلك فقد رأى اسبينوزا أن الملكية ألد أعداء الحرية، وأن خير حكومة هي الحكومة الديمقراطية التي تكون فيها ارادة الشعب هي الحاكمة وليس ملكاً أو ارستقراطية.

يرى اسبينوزا أن هدف الدولة الأول والأخير هو تحرير الانسان من الخوف كي يعيش ويعمل في جو تام من الحرية والأمن والاستقرار ولم يكن هدف الدولة التسلط على الناس واثارة القلق والخوف في نفوسهم ، ولا تحويل الناس الى وحوش كاسرة أو آلات صماء تحركهم الدولة كيفما شاءت ومتى شاء لها أن تفعل ذلك ، ولكن الغاية منها تثقيف عقولهم وتهذيب نفوسهم وضمان أمنهم واستقرارهم ، وأن تشجع حرية الفكر والعمل حتى لا يميلوا الى تبديد قواهم في الحقد والغيرة والحسد والغدر والتملق ولا يظلم بعضهم بعضا . بعبارة أخرى ان هدف الدولة الأول والأخير تنمية الحرية[٣٢] .

لقد دافع اسبينوزا دفاعا مريرا عن الحرية السياسية ونادى بالحرية الدينية أيضا . فقد قرر أن الطريق الوحيد لبناء الدولة الحرة انما هو عن طريق اعطاء الحرية لأفرادها وبناء على ذلك فقد رفض التدخل الحكومي في آراء الأفراد وأفكارهم سواء كانت سياسية أم اجتماعية أم دينية . ان على الأفراد ان يتصرفوا فقط ضمن حدود القوانين التي تشرعها الدولة حتى تضمن الأمن والاستقرار لكل أفرادها وتبتعد عن فساد اجهزتها . حقا أنه لا يوجد أخطر من أن يقع العقل الانساني تحت رحمة وسطوة الدولة . فلا بد للفرد أن يطلق له العنان في حرية التفكير طالما أن تفكيره لا يؤثر على وجود الدولة . لقد كان شعار اسبينوزا ليطع كل فرد الهه بالطريقة التي يرضاها ، ولتكن العدالة والمحبة موضع احترام الجميع[٣٣] .

لقد قرر اسبينوزا انه طالما أن الأفراد يحترمون الدولة وقوانينها فليس هناك ما يبرر فرض أي عقيدة على المجتمع او أي مقولة من المقولات . اذ انه قد يكون من السهل ان تفرض الدولة ـ عن طريق الوعيد والتهديد ـ ما تريد على أفرادها الا انه لا يمكن الزام الأفراد تقبل شيئا ليسوا مقتنعين به . وهكذا يخلص اسبينوزا الى القول أنه على الدولة أن تحفظ الأمن والاستقرار دون التدخل في حق الأفراد في الحرية التي هي دعامة كل مجتمع سياسي .

أما جون لوك فقد اتخذ من الحرية أساسا لأفكاره . ففي رسالته عن الحكومة المدنية أكد لوك على أن الانسان ولد حرا . وبذلك يكون لوك قد ميز الانسان عن غيره بوصفه حرا . وقد اختلف لوك عن هوبز فبينما قرر الأخير أن الحياة الانسانية البدائية اتصفت بكون الانسان همجيا ، متوحشا وأنانيا . فقد أكد الأول (لوك) على أن علاقة الأفراد بعضهم ببعض في الحياة البدائية كانت على عكس ما نادى به هوبز . اذ قرر أن علاقة الأفراد كانت علاقة اناس أحرار،أي متساوون في الحقوق والواجبات . قد يكون لوك مصيبا اذا اعتبرنا أن الحياة سواء كانت بدائية أو مدنية انما تمتاز بكون الانسان فيها مدافعا حتى الموت عن وجوده وممتلكاته وهذا ما يشكل في جملته أيضا دفاعه عن الحرية . لذلك فنحن نرى لوك يدافع دفاعا عميقا عن

---

٣٢ . ول ديورانت، **قصة الفلسفة**، ترجمه الى العربية فتح الله المشعشع (بيروت : مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ط ٢ .

٣٣ . المرجع السابق.

الحرية الانسانية والملكية وهو بذلك يهاجم الرق أيضا بوصفه نظاما ضد طبيعة الانسان ، ويقرر في الوقت نفسه أنه ليس من الطبيعي أن يستعبد انسان انساناً آخر . والسلطة سواء كانت سياسية أم اجتماعية - كما هي عند الوالدين - لا تعني عند لوك السيطرة والتحكم والاستبداد . حقا أن عدداً لا بأس به من الناس ينظر الى علاقة الأب بالابن كعلاقة الحاكم بالمحكوم . أن مهمة الأب أولا وقبل كل شيء انما هي تربية الابن وتهذيب شخصيته حتى يصبح انسانا له حريته ووجوده المتكامل ، كما أن مهمة الحاكم أيضا أن يفسح المجال للمحكوم بأن يحكم نفسه وذلك عن طريق المشاركة السياسية الحرة . وبناءاً على ذلك نقرر أن السلطة السياسية أو الأبوية انما هي سلطة مؤقتة تسقط بمجرد تحويل الأبن الى انسان كامل ذي وجود وحرية ، وتحويل حالة المحكوم الى حاكم يحكم نفسه عن طريق المشاركة الفعالة في النظام السياسي القائم . بمعنى آخر فان السلطة هنا واجب أكثر من كونها سلطة تسلطية اذا أتمت مهمتها وجب سقوطها[٣٤] .

ناهيك عن القول أن لوك يفرق بين سلطة الأب وسلطة الدولة . اذ يرى أن سلطة الأب سلطة طبيعية بينما سلطة الدولة ناتجة عن عقد عقده الأفراد بينهم لتعيين الدولة للسهر على مصالحهم والحفاظ على ممتلكاتهم وتأمين الأمن والاستقرار والحرية لهم . اضف الى ذلك أنه لا يوجد مساواة بين الأب وأولاده قبل وصول سن اكتمال وجودهم وحريتهم ، بينما هناك مساواة بين الحاكم والمحكوم . وعلى ذلك يقرر لوك أنه من الخطأ الجسيم أن نشبه علاقة الدولة بالأفراد بعلاقة الأب بأبنائه .

ان مفتاح فلسفة لوك هي الحرية ، وقد اتفق مع هوبز على أن العقد الاجتماعي هو الأصل في المجتمع المدني . اذ قرر الأفراد - حفاظا على حرياتهم - التعاقد مع بعضهم البعض لاقامة الدولة لحماية حرياتهم . ان الحرية فقط هي التي دعتهم للتعاقد مع بعضهم البعض . وقد اختلف مع هوبز في أن الأفراد لم يتعاقدوا اجتماعيا للتنازل عن حرياتهم في سبيل الملك الحاكم ولمصلحته . ان من واجب الدولة عند لوك انما هو تأمين العدالة الاجتماعية فالسلطة السياسية عند لوك انما هي سلطة قضائية لاقامة العدل بين الجميع والقضاء على الصراع سواء كان داخل المجتمع السياسي أو خارجه . ويرفض الملكية المطلقة لأنه لا يرى فيها سوى الاستبداد والظلم وهي بمثابة الدعوة الى حالة الصراع التي أدت بالأفراد الى التعاقد مع بعضهم البعض لاقامة الدولة . ان الحكومة الملكية عند لوك انما هي مشابهة لحالة الهمجية التي تسبق كل اجتماع أو تعاقد . والحال كذلك لدى السلطة الملكية حيث يكون الأفراد جميعا تحت سلطة مستبدة مما يؤدي الى نزاع بين الحاكم والمحكوم .

نادى لوك بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . وقد اعتبر السلطة المدنية سلطة قائمة لحل المشكلات واقامة العدل لتأمين مصالح وأموال الناس وأما السلطة الدينية فهي من شأن الايمان والاعتقاد

---

34. John Locke, Two Treatises on Covernment, (Oxford: Thornton, 1881). See also The Second Treatise on Goverment (Ind ianapolis: Bobbs - Merrill 1952).

ولا يجب أن تتدخل احدهما بالأخرى . فليس للدولة الحق في أن تكون دولة مسيحية . وليس للدولة الحق في فرض آراء دينية معينة على الأفراد . وتكمن مهمة الدولة في الحفاظ على أمن واستقرار المجتمع[٣٥] .

تقوم الفلسفة السياسية الانجليزية أصلا على مذهب المنفعة الشخصية المقرونة بالعمل . بينما تقوم المذاهب الفرنسية على مبادىء الحق والحصانة للحرية . بمعنى آخر لقد قدم الفلاسفة الانجليز فلسفة العمل على فلسفة النظر . بينما اهتم الفرنسيون بفلسفة النظر أكثر من العمل . فعند منتسكيو يلاحظ القارىء في كتابه روح القوانين أنه عمد الى فصل السلطات ونادى بالاعلاء من شأن حرية الأفراد وقال بوجود قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات . فمن خلال استقراءه لتطور المجتمعات المدنية تبين له أن المجتمع المدني ينتقل من نظام تعسفي تنمحي فيه حرية الأفراد أمام حرية فرد واحد وهو الحاكم الى نظام ملكي ارستقراطي ذي سلطة محددة تنمو فيه حرية الأفراد قليلا ،الا أن هذا الوضع يتحول الى نظام جمهوري تنمو فيه حرية الأفراد بحيث تصبح حاكمة لنفسها . النظام الاستبدادي هو النظام القائم على الخوف والتهديد والوعيد والعنف في معظم الاحيان ،وذلك لأن ما يحكم الأفراد ليس قوانينا ثابتة معينة بل القوة هي التي تفعل ما يريده الحاكم الذي لا يقيده القانون ، وقد تزعم الحكومة الاستبدادية . ان مثل هذا النظام يحقق العدل والمساواة للجميع أو أن الشعب ليس على دراية بما يفعل فمن الواجب أن يضع له الحاكم ما يراه مناسبا لانه ادرى بذلك،ولكن الواقع انما هو سلب لوجود المجتمع وتدمير لاستمرار بقائه . وعلى ذلك فلا بد للحكم الاستبدادي من أن يتحطم وينحل وذلك لكثرة ما يحمله في داخله من صراع وتناقض ، حقا ان الحكومة القائمة على الارهاب والتعسف والاستبداد تتعارض مع الغاية التي قامت من أجلها الا وهي حفظ حرية الأفراد وأمنهم واستقرارهم .

أما الحكومة الملكية التي يرأسها ملك بغير قوانين فهي حكومة استبدادية تعسفية . واذا قيد الملك ببعض القوانين أصبحت حكومة أقل تعسفا واستبدادية، انها حكومة تعمل بمزيج من القوة والقانون . والواقع اننا لا نرى فرقا كبيرا بين الحاكم المطلق الذي لا يحده قانون وبين الملك الذي يضع قانونه بنفسه فالنتيجة الطبيعية لكليهما انما هو تعسف واستبداد وطمس لحرية الأفراد .

أما الحكومة الديمقراطية فهي التي يحكم الناس فيها انفسهم . فالفرد في النظام الديمقراطي حاكم لانه يختار من يشاء للحكم ويعبر بذلك عن ارادته وهو محكوم لانه يخضع للقوانين المشروعة من قبل الدولة ولا يخضع لأوامر تعسفية صادرة عمن هو في الحكم . وبذلك يكون الحاكم الشرعي هو الشعب الذي يضع القانون فوق أي اعتبار . والشعب في هذه الحالة انما هو سيد السلطتين التشريعية والتنفيذية . وتكون المبادىء الحقيقية لمثل هذا النظام هي احترام حقوق الشعب بكاملها والمساواة بينهم جميعا . ولا

35. Ibid. PP. 96 - 99

تعني حرية الأفراد هنا أن يفعل الفرد ما يريد ولكن على العكس من ذلك فان الفرد حر بمقدار ما لديه من قدرة على احترام القوانين والعمل بمقتضاها .

لقد أدت نظرية منتسكيو في الحرية بالضرورة الى مبدأ فصل السلطات في الدولة وذلك من أجل تأكيد حق المساواة بين الأفراد . وملخص مبدأ فصل السلطات يبدأ بالافتراض بأن كل فرد يملك سلطة قد يجد نفسه في وقت من الأوقات ميال لاستعمال هذه السلطة بالطريقة الخاطئة ، وقد يستمر استخدام هذه السلطة الى أن يجد حدا او عائقا يوقفه عند ذلك . ولو افترضنا دوام اساءة استعمال السلطة لدى الفرد أو مجموعة الأفراد فان ذلك يؤدي إلى وجود دولة استبدادية تستبد بحريات الأفراد . وحتى لا تقع الدولة في مثل هذه الأخطاء فلا بد من فصل للسلطات وذلك لاقامة توازن بينها أولا ، وتحقيق العدل والمساواة لأفراد الدولة ثانيا . أما الدستور عند منتسكيو فهو الوسيلة التي تحافظ على التوازن بين السلطات بحيث لا تتعدى احداهما على الأخرى(٣٦) .

أما روسو فقد نظر الى الموضوع نظرة أخرى . لقد ركز روسو على مبدأ الارادة العامة بوصفها ارادة حرة وفي الوقت نفسه تعتبر ركيزة للعدالة الاجتماعية في الدولة . والارادة العامة الحرة عند روسو انما هي جوهر الفرد وصميم وجوده من جهة وجوهر المجتمع ووجوده من جهة أخرى . ويرى روسو ان ما يجعل الأفراد متقاربين مع بعضهم البعض انما هو ضرورة الاجتماع اولا والحرية التي يتمتعون بها ثانيا . وعلى هذا الأساس يفسر لنا روسو سر قيام الاسرة والقبيلة والأمة والدولة . ان سر قيامهم انما هو ضرورة اجتماع بعضهم ببعض وحريتهم . ولكن استمرار هذا الوجود انما يتبع مقدار استمرار ارادة الأفراد للنهوض بذلك . وعلى هذا يرى روسو ان الدولة قد قامت نتيجة عقد بين الأفراد . ان حجر الزواية في فلسفة روسو قائم على الحرية . ان مهمة الدولة اولا وقبل كل شيء انما هو كيف تستطيع الدولة ان تعيد للافراد حرياتهم التي كانت تلازمهم قبل تعاقدهم مع الآخرين . وعلى ذلك يرفض روسو السلطة التي تقوم على القوة والارهاب والعنف بناءاً على أن الظلم لا يدوم والسلطة نفسها تزول بزوال ما تفرضه من قوة وارهاب . فالشعب الذي يقهر نتيجة لحرب او هزيمة ليس ملزما بنتيجة الحرب ، كأن يكون مطيعا للمنتصر ، طالما انه مجبر على الحالة الموجود بها ، ولكن السلطة الحقة عند روسو انما هي تلك القائمة على مبدأ التعاقد الاجتماعي(٣٧) .

ان قوام العقد الاجتماعي عند روسو هو الحرية . بمعنى انه لا بد من كون الأفراد أحرارا في تعاقدهم مع الآخرين واذا نفيت الحرية فالعقد باطل . بل يذهب روسو الى أبعد من ذلك ليقرر أن العقد

36. Montesquieu, **Persian Letters,** Trans. John Davidson (London : Routledge, 1924).

37. Jean Jacques Rousseau, **Social Contract,** Trans. Maurice Cranston (New York: Penguin Books, 1977), Book 111.

الذي اقيم على غير رضا الأطراف المعنية وبمحض ارادتهم الحرة انما يؤدي بالأفراد الى الانحدار للمستوى الحيواني . ان تنازل الفرد عن حريته انما يعني تنازله عن كونه انسانا مفكرا راشدا .

أما جون ستيوارت مل فقد كتب كتابا تحت عنوان في الحرية ركز فيه على علاقة الفرد بالمجتمع من جهة وبين حرية الفرد والسلطة السياسية الحاكمة من جهة أخرى . ويرى مل أن المشكلة تنحصر بالصراع تاريخيا بين الحاكم والمحكوم. واذا بقيت الشعوب تنظر الى حكامها على أنها طبقة مستبدة ومستغلة ظالمة . ولهذا فقد كان واجب الشعب دائما أن يضع حدا لظلم الحكام مما أدى لظهور الدساتير لتقيد تصرفات الحاكم . ومع تطور الحياة السياسية أخذ الناس ينظرون الى حكامهم نظرة أخرى تختلف عن السابق . اذ أصبح الحكام في نظر المحكومين وكأنهم وكلائهم في السلطة السياسية يتصرفون حسبما يريد الشعب . ويحق للشعب عزلهم اذا أساءوا استعمال السلطة . الا أن هذه النظرة التي تسير على هديها كثير من الدول الغربية الأوروبية وجدت في كثير من الأحيان نقدا كبيرا . اذ أن تمثيل الأغلبية السكانية يعني الحرمان للاقلية . وتسلم حزب للسلطة يعني حرمان الأحزاب الأخرى من المشاركة، وبذلك تستحيل الديمقراطية الى سيطرة الأغلبية، وهذا بدوره لا يعني ديمقراطية كاملة . ويتساءل هنا مل عن الحد الذي تتوقف فيه سيادة الفرد على نفسه والمكان الذي تبدأ عنده سلطة المجتمع . ويجيب مل أنه لا بد من اعطاء الفرد حقه كما أنه لا بد من اعطاء المجتمع حقه، بمعنى ان المجتمع يتدخل في شؤون فرد اذا كان الفرد يمثل خطرا على الجماعة وفي الوقت نفسه يرى مل انه لا يحق للمجتمع التدخل في شؤون الفرد بحجة أنه اذا تصرف على هذا النحو أو ذاك فانه سيكون أسعد حالا أو أوفر حظا . اذ ان هذا من شأن الفرد نفسه . ويقرر مل ان هذه النظرة لا تنطبق الا على الأفراد القصر والذي لا بد للجماعة من حمايتهم حتى بلوغ سن الرشد ، ولهذا فان من الواجب على الدول المتقدمة ان تحمي الدول المتخلفة حتى تصل سن الرشد . ومع هذا نجد هناك دعوة صريحة من مل لكون الاستبداد أو الاستعمار طريقة مشروعة لحكم الشعوب المتخلفة بشرط أن تكون الغاية من استبدادهم أو استعمارهم انما هو الاصلاح فقط . وبناءاً على ذلك يقرر مل أن لا حرية للفرد القاصر أو المتخلف(٣٨) .

وينظر مل الى المجتمع على انه ليس له الحق في التدخل بشعور الفرد أو أفكاره ، أو حرية تعبيره . اذ أنه يقرر أن للفرد مطلق الحرية في الرأي والعاطفة والتفكير . وللفرد أيضا مطلق الحرية في اختيار مأكله وملبسه . بمعنى آخر للفرد مطلق الحرية في فعل ما يشاء بشرط أن لا يلحق أذى بالآخرين . وليس للدولة حقاً في التدخل في شأن فرد ثمل ولكن لها الحق في معاقبة الجندي الذي يضبط مخمورا أثناء تأديته لواجبه . ان المجتمع الذي لا يكفل الأفراد في نظر مل ، لا يكون مجتمعا حرا .

---

38. John S. Mill, **On liberty** (New York, 1935).

(٦)

خاتمـــة

يبدو أن مشكلة الحرية لا تقف حجر عثرة في طريق الفكر النظري فحسب ، وانما تسبب له حيرة تصل الى حد أن يقدم الفكر النظري نفسه طوعا لحبل المقصلة . حقا أن الحرية لا يمكن أن تدرك الا في العمل الذي يؤكد وجودها . . أن المرء لا يستطيع الشعور بالحرية الا اذا ملك الوعي اولا . وبذلك يستطيع أحد القول بأن الانسان ينمي حريته ويطورها بقدر ما يملك من وعي وشعور بوجوده وقدرته على خلق ذاته . نقطة البدء في الحرية انما يكون بمعرفة ذواتنا وأنفسنا ومحل اعرابنا في الوجود . ان الذي لا حرية له يصبح شيئا لا قيمة له . والحق يقال أنه ليس هناك لعنة توجه للانسان أعظم من أن تسلب منه حريته . ان فاقد الحرية هو فاقد الوجود . وعلى هذا الأساس فان الضرورة عاجزة عن تحقيق ذات الانسان أو تعيين موقفه تجاه الاخرين أو خلق المواطن الصالح في الدولة الحرة . ان الخيار الوحيد للانسان هو عدم استسلامه لمجريات الأمور أو الوقوف أمامها مكتوف الأيدي بحجة أن الأمور ستجري كما قدر لها سواء أراد الانسان ذلك أم لم يرد . بل لا بد للحرية الانسانية من المساهمة في خلق مثل هذه الأمور على قدر المستطاع . ان حياة الاستسلام لا معنى لها وبالتالي تسلب الانسان وجوده وذاته . ان الفرد الانساني محق كل الحق عندما يضع الحرية فوق كل اعتبار لأن سعادة الانسان لا تقوم لها قائمة بغيرها .

الفصل الثاني
الـدولـــة
(١)
تمهيـــد

يتبادر الى الذن عدّة اسئلة عند البحث في الدولة ووجودها. فهل الانسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يقال عنه كائن اجتماعي بالطبع كما ادعى كل من أرسطو وابن خلدون وغيرهم؟ وان صحّ ذلك فهل كونه كائنا اجتماعيا، حتم عليه بناء الدولة؟ أم أن بناء الدولة عنده لا يعدو الّا أن يكون مرحلة أولية لبناء مدينة تخلو من الشرور والالآم؟ للاجابة عن هذه الأسئلة وما يتعلق بها فقد انبرى مجموعة من الفلاسفة وعلماء الدين والاجتماع والسياسة لابداء وجهات نظرهم. وسوف يناقش هذا الفصل طبيعة المجتمع الإنساني والنظرية العامة للدولة ونشأتها والعوامل التي تؤدي لاشكال الدول والواجبات المناطة برؤسائها وعلاقات الدول مع بعضها بعضـا وظهـور وزوال أنـواع الدول،كدولة المدينة،والملكية،والاقطاعية،والقومية،والاتحادية، والدولة العالمية. واخيراً سيتطرق البحث في مفهوم الدولة في الإسلام وفي العالم العربي منذ الحرب العالمية الأولى.

— ٢ —

مفهـوم الدولــة:

لا ينحصر مفهوم الدولة في كون الإنسان مدني بالطبع أو كائن اجتماعي سياسي حتى رأى أن أمره لا يستقيم الّا بوجود الدولة، بل الأمر يتعلق أيضا بعلاقة الانسان بأفراد مجتمعه من ناحية،وبعلاقته الالهية من ناحية أخرى. ويرتبط بالعلاقة الأولى قضية يمكن وضعها على شكل السؤال: هل وجدت الدولة لخدمة الأفراد أم وجد الأفراد لخدمة الدولة؟ وهل الدولة من صنع الأفراد أم أن الأفراد من صنع الدولة؟ وبذلك يكون للدولة من القوة والعظمة ما تفرض

على الأفراد طاعتها، وبالتالي فلا يجد الأفراد مناصا الا أن يختل توازنهم عند الحديث عن قضية الولاء. فهل يقدّم الأفراد ولائهم للدولة؟ أم لله؟ أم انه بالإمكان اقامة توازن بين الولائيين[١].

غالباً ما يشعر الإنسان بالقوة والعظمة، الا ان قوته وعظمته تذوي وتتضاءل حتى تصل الى العدم امام قوتين اثنتين فقط: الله والدولة. والواقع فإن القوتين كانتا وما زالتا تحتلان القسم الأكبر من فكر الإنسان حتى أنهما يتشابكان معاً أحيانا وتتقدم احداهما عن الأخرى كما لوحظ الأمر في مجرى التطور التاريخي للفكر الغربي. حتى ان مفهوم السيادة الذي يعني السلطة الكاملة تحتوي على اشارات دينية واخرى سياسية. ان المفهوم في حد ذاته يفترض ان كل القضايا الدينية والسياسية، وبالأحرى كل القضايا التابعة للكنيسة، وللدولة، أو كل ما يتبع الحياة الروحية والحياة الواقعية الفعلية، أو كل ما يتبع مدينة الله ومدينة الإنسان، لها من القوة والسيطرة بحيث تجعل الإنسان الفرد يبدو ضعيفا مستكينا امامها. حتى أن كثيراً من المفكرين قد اعتبروا الدولة بمثابة الجزء الحي (Living Thing) في الحياة العملية على الأرض. وقد أكد أفلاطون على أن الدولة انما هي بمثابة الجانب الروحي للإنسان. «علينا أن نفكر بالعدالة كنوع لا يتواجد الا في المجتمع أولاً ثم في الفرد ثانياً، ويتواجد ايضاً في الدولة بنوع أكبر بكثير من الاثنين (المجتمع الفرد).»[٢] - ويؤكد افلاطون على أن نشوء الدولة في الأصل ناتج عن انه لا يوجد انسان قادر على ان يكون مكتفياً ذاتيا لأن له مطالبه العديدة[٣].

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن قضية الولاء انظر في احمد ظاهر، **التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي** (الزرقاء. المنار. ١٩٨٥). الفصل الأول.

(٢) Plato, **The Republic,** Book 1, (New York: Oxford University Press, 1967), p.55. Translated with an introduction and notes by F. M. Cornford.

(٣) **Ibid.**

وقد نظر ارسطو الى الدولة نظرة مشابهة لأفلاطون حيث انها تشكل الكل الذي ينتمي له الأفراد. فكما ان يد الإنسان او رجله جزء من الجسم وتابع له فان الفرد جزء من الدولة وتابع لها. ويرفع ارسطو الدولة الى مرتبة اخلاقية عليا من حيث أنها تهدف الى تشكيل المجتمع الأخلاقي. ويرى أرسطو ان الدولة بهذا التعريف تختلف عن المجتمعات الأخرى التي تؤلف الأسرة او القرية، حيث تؤمن الأولى العلاقة القائمة بين الذكر والأنثى أو علاقة السيد بالعبد والتي تتشكل من أجله اشباع رغبات الإنسان اليومية. أما الثانية (القرية) فهي مجمع اكبر وتشبع رغبات الإنسان على مستوى اشمل من الرغبات التي تحققها الأسرة. أما مجمع المدينة فهو الذي يلبي رغبات الإنسان بكاملها. والدولة (نظام المدينة) عند ارسطو هي التي تمثل قمة الحياة السعيدة للإنسان، وهي امر طبيعي[٤].

أما هوبز فقد نظر للدولة على انها تنين كبير يجمع في ثناياها كل افراد المجتمع. ومنبع النظرة الهوبزية للدولة ناتج عن نظريته في العلاقة بين حماية الأفراد وطاعتهم. أي أن تحمي الدولة افرادها مقابل طاعة الأفراد للدولة. وعلى ذلك يرى هوبز أن على الدولة، وحتى تقوم بهذا الفعل، ان تملك من السيادة والقوة بحيث تكون فوق اي اعتبار[٥].

ولكن روسو نظر الى سمو الدولة وعلوها من منطلق أنها تجمع كل الارادات ـ الفردية معاً بحيث تشكل «الإرادة العامة». والتي هي اكمل من كل ارادة فردية مبعثرة على حده. ففي الفصل السابع من الكتاب الأول من **العقد الاجتماعي** يؤكد روسو أن «اجتماع الأفراد معاً داخل المجتمع يعني أن هناك التزام متبادل بين الفرد والمجتمع. وكما أن الفرد ملتزم تجاه نفسه فهو ايضا ملتزم تجاه افراد مجتمعه بواسطة العقد الاجتماعي، فان الفرد يجد نفسه في علاقة ملزمة بالنسبة لسيادة أفراد المجتمع من جهة، ولسيادة الدولة من جهة أخرى»[٦].

---

(٤) Aristotle, Politica, Book 1, Chs. 1 and 2. In **Introduction to Aristotle,** edited with a general introduction by Richard Mckeon, (New York: The Modern Library, 1947), p. 549.

(٥) Thomas Hobbes, **Leviathan,** edited by C. B. Macpherson, (London: Penguin Books, 1980), pp. 395 - 396. First published in 1651.

(٦) Jean-Jacques Rousseau, **The Social Contract,** Translated From French into English by Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1980), p. 62.

وفي الواقع فقد تحولت هذه التصورات في الدولة ووصلت القمة في فلسفة هيجل حيث اعتبر هيجل الدولة ظل الله في الأرض التي تجمع في ثناياها «الروح المطلق» (The Absolute Spirit) . والدولة عند هيجل هي «الحياة الأخلاقية المتحققة فعلاً في الواقع»(٧) ولا تكتمل حقيقة الإنسان الروحية الاّ من خلال الدولة ـ «فحقيقة الإنسان الروحية تتضمن حقيقة وجوده ـ العقل ـ والذي لا يتحقق وجود الإنسان بغيره ... وطالما أن الحقيقة (Truth) هي التي تشكل وحدة العالم والارادة الذاتية معاً فإن العالم لا يوجد الاّ في الدولة وقوانينها. ان الدولة هي فكرة الله على الأرض. والدولة هي الحرية الفعلية التي تتحقق بشكل موضوعي ... الدولة هي فكرة الروح في تحقيق حرية الإنسان وارادته الخارجية.»(٨).

التصورات العامة التي طرحت من خلال فلاسفة السياسة سابقي الذكر قد تكون اكثر النظريات شيوعاً في الأدبيات المتعلقة في نظريات الدولة. وتتلخص معظم هذه التصورات ويدور نقاشها حول علاقة الفرد بالدولة وعلاقة الدولة بالفرد من حيث ايجاد علاقة متوازنة بينهما من خلال تحقيق العدالة والأمن والاستقرار. ولا تنحصر هذه المفاهيم على الفرد وحده دون سواه على الدولة وحدها دون سواها بل تشمل جميع الأطراف المعنية وأهمها الفرد، والمجتمع، والدولة. ففي الجمهورية (The Republic) يتحدث سقراط مطولا في طبيعة العدل والظلم كما يظهران من خلال الدولة أولاً وكما يمارسان من خلال الفرد ثانيا(٩). وهو بذلك يقدم وجود الدولة على وجود الفرد بناء على البحث في الكل قبل الجزء. فبعد البحث في طبيعة الدولة ونظامها، يعود سقراط لبحث مفهوم العدالة في الفرد حيث يؤكد ان القواعد الأساسية التي تتمتع بها روح الفرد هي ذاتها القواعد الأساسية في الدولة(١٠). ويؤكد ايضا على انه تبعا لاختلاف القواعد التي تتمتع بها الأرواح فإن هناك اختلاف في أشكال الدولة.

---

(٧) George Hegel, **The Philosophy of History,** (New York. The Colonial Press, 1899), p.57. Translated by J. Sibree

(٨) Ibid .

(٩) Plato, **The Republic,** Books 2-4, pp. 41-92

(١٠) **Ibid.** pp. 57-58

القواعد الاساسية التي تتميز بها روح الفرد هي القوى المفكرة والمنفذة والمنتجة.

وبينما يقيم افلاطون المماثلة بين طبقات المجتمع في الدولة بأقسام الروح بما تتضمنه من حكمة وعدالة او من رغبات وشهوات فإن ارسطو يقارن علاقة الدولة بأفرادها بعلاقة الجسم بالأعضاء التي يتألف منها ذلك الجسم .والدولة عند ارسطو شيء طبيعي وجدت قبل وجود الأفراد وقبل وجود العائلة.. وحيث أن «تواجد الكل سابق للجزء تماما كأن يحطم الجسم بكامله فلا معنى عندئذ للقدم او اليد او الرأس ... ان الدليل على وجود الدولة أولاً كسابق لوجود الأفراد هو أن الفرد، ان عزل أو عاش بمفرده، فلا يستطيع ان يكون مكتفيا ذاتيا، فلا بد له من أن يكون جزء من الكل[١٢]! ان تحطيم الدولة عند ارسطو يعني تحطيم الأفراد ايضا وزوال وجودهم.

وتأخذ القضية منهجاً آخر عند هوبز. فالدولة عند هوبز ليست طبيعية على الاطلاق ووجودها لا يسبق وجود الافراد ولكنها من عمل الأفراد. فان الطبيعة (التي خلقها الله) هي ايضاً من صناعة الإنسان وفنه ... تماماً كصناعات الإنسان من الماكينات، أو الساعات والتي هي أشياء اصطناعية (فنية ليست طبيعية)[١٣]، حتى ان هوبز يذهب الى نقطة ابعد ليقرر ان اعلى مراتب فن الطبيعة انما هو الإنسان. وبناء عليه فإن اختراع دولة المصالح العام (Co-mmonowealth State ما هي الاّ اختراع انساني صرف. وهي على هذه الشاكلة اقوى بكثير مما لو كانت طبيعية. ان الروح الاصطناعية التي تعادل مفهوم السيادة هي التي تغذى الحركة والحياة لجميع اجزاء الكائن الحي[١٤].

ويتحدث هوبز عن جمع الكثرة الموحدة في شخص واحد أشبه ما يكون بالنظرة الصوفية التي ينطق بها دعاة وحدة الوجود (Pantheism) . وما الخضوع التام للإله الخالد أو من يمثله من القادة غير الخالدين الا ضمانا للأمن والسلم والإستقرار لأفراد المجتمع. وعلى ذلك فإن وصف هوبز لهذه الحالة انما هو وصف لوضع الهي وانساني في ذات الوقت، جمع قوى الأفراد جميعا في شخص واحد للقيام بمهمة الحكم.

---

(١١) Aristole, **Politica,** Ibid.. p. 553 and after.

(١٢) Ibid .

(١٣) Thomas Hobbes, **Leviathan, Ibid** . Chs. 1-16 entitled of Man, pp. 85-223.

(١٤) Ibid. pp.223-626.

في حديثه عن جذور الحكم وكيفية حكم الإنسان لآخر، يعود ماكيفر الى توماس هوبز ويقتبس منه العبارة التالية:

> تصنع الطبيعة البشر متساويين في ملكات الجسد والعقل. وقد تجعل البعض اقوى جسداً وأحسن عقلاً من البعض الآخر. ولكن هذه الفروق لا تبلغ حدا يخول البعض ان يطالبوا بامتيازات لا يسوغ لغيرهم ان يطالبوا بمثلها...(١٥).

ويعلق ماكيفر على ذلك بقوله:

> وبالرغم من ان هذا التساوي بين البشر في ملكاتهم العقلية والجسدية حقيقة لا مراء فيها، فقد شهدت مختلف اصقاع الأرض شخصاً واحداً يبرز بين الملايين، ويفرض عليها سلطته، ويخضعها لارادته عن رغبة أو رهبة، ولا تذعن الملايين للحاكم وحده، ولكنها تنصاع ايضاً لموظفي ادارته ورجال بوليسه، وقد لا يكون صاحب الأمر أحكم الناس ولا اقدرهم ولا أحسنهم، وقد يكون دون مستوى المتوسط منهم، ومع ذلك تراهم يخرّون له طائعين! ان هذا هو سحر الحكومة...(١٦).

ولكن روسو (Rousseau) يطلق أسماء متعددة على اسم كومنولث هوبز «كالتجمع الآخلاقي» الذي أسس على اتحاد الأفراد. «لقد اتخذ هذا الاسم العام»، فيما يقول روسو: «اسم المدينة قديماً وأما الآن فاسمه الجمهورية (The Repiblic)، وتسمى الدولة في حالة كونها مسالمة غير نشطة (Passive) وتسمى بذات السيادة عندما تكون نشطة وقوية عند مقارنتها بمثيلاتها»(١٧)، ويلاحظ ان روسو يركز علي شخصية الدولة، فهي تجميع لقوى الأفراد بما يتضمن ذلك قواهم الأخلاقية وصفاتهم العقلية. وهو غالبا ما يشير الى الدولة وكأنها فرد تكون حياته عبارة عن اتحاده بالآخرين. «هذه القاعدة توضح بجلاء عمل التلاحم بين الفرد والمجتمع، فعندما يدخل الفرد في علاقة تعاقدية، تماما كما يدخل مع نفسه، يجد نفسه مرتبط بطريقتين: فهو عضو في السيادة العامة التي تتألف من بقية افراد المجتمع أولاً، وهو عضو في الدولة التي تمثل السيادة العامة ثانيا.»(١٨).

---

(١٥) روبرت ماكيفر Robert Maciver **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ص ٢٨.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٩

(١٧) Rousseau, **Ibid.** Book 1, ch. 7, pp. 62-65 and ch. 4, pp. 74-78.

(١٨) **Ibed.** p.62.

وكثير من هذه المقارنات تحدث عنها هيجل (Hegel) مطولا عند البحث في نظرية الدولة. والدولة عند هيجل كائن حي لا يمكن فصل اجزاءه عن بعضه بعضا. وقد طور هيجل آراءه عن الدولة في كتابيه **فلسفة التاريخ (Philosophy of History)** وفلسفة القانون (Philosophy of Law) واذا كان أرسطو قد نظر الى الدولة نظرة تمثل قمة العدالة والفضيلة، واذا كان الرومان قد أعلوا من شأن القيادة الفردية التي تلازم الدولة، فإن العصور الوسطى قد أعلت من شأن الكنيسة ووضعتها فوق الدولة. أما مارتن لوثر الذي وجد في مساعدة أمراء البروتستنط له فقد أخذ يبشر بشكل لم يرض الكنيسة الكاثوليكية. وطوّر هوبز، وهو أيضاً بروتستنطي، مكانة للدولة وسيادة الملك وضعها فوق أي اعتبار. وقد وافق على ذلك كل من اسبينوزا وروسو والذي أمر الأخير بأن على الدولة أن لا تتسامح مع أي تنظيم سياسي غير تنظيمها. اما هيجل فقد زاد على ذلك الى حد تأليه الدولة. فقد جاء في مقدمة كتابه **فلسفة التاريخ** ان الدولة تمثل الحياة الواقعية الأخلاقية وأن كل الوقائع الروحية التي يتمتع بها الانسان لا يحصل عليها الآّ من خلال الدولة. ويقول في مكان آخر من مقدمة الكتاب أن الحقيقة هي التعبير عن وحدة العالم وارادته الذاتية ولا تتواجد هذه الوحدة والارادة الا من خلال الدولة وقوانينها وتنظيماتها العقلية[١٩]. بعبارة أخرى فإن هيجل لا يرى الحقيقة الآّ من خلال الدولة ولا يرى الدولة الا من خلال الحقيقة فهما وجهان لعملة واحدة.

ويحتوي كتاب هيجل **فلسفة القانون** (Philosophy of Law) على فصل كامل بعنوان الدولة حيث تعرض لشرح مفهوم الدولة بشكل أوسع. فالدولة في هذا الكتاب تعبير عن الفكرة أي الروح الأخلاقية (Moral Spirit) كإرادة حرة واقعية تقوم حقيقتها على ذاتها من شيء خارجي، وهي في الوقت ذاته صاحبة الحكمة والرشاد والصواب وعلى دراية بما تعلم وبما تفعل، وتحقق ما تعلمه بكل ما أوتيت من حكمة وقوة. والدولة، على حد قول هيجل، عقلانية بذاتها ولذاتها. ولا توجد الدولة لصالح الأفراد فقط والا فإن هذا يعني أن بعض الأفراد يمكن أن يكونوا أعضاء في الدولة أو لا يكونوا تابعين لها. فالدولة عند هيجل لها وظيفة أهم من الحفاظ على مصالح الأفراد واذ يتجلى هدفها في تحقيق الكمال وهو، المطلق (The Absolute) أو الروح. وللدولة علاقة اخرى بالأفراد. وحيث ان هدف الدولة هو تحقيق المطلق، فان الفرد لا يحافظ على حريته وحقيقة وجوده وأخلاقياته الإنسانية الا من خلال كونه عضواً في الدولة وتابعا لها. ويرى هيجل ان هناك دول عديدة ولكنها لا تزيد عن كونها مجرد دول موجودة في زمان ومكان معينين، وليس لها حقيقة واقعية، ولكن الدول الخالدة انما هي تلك الدول العقلانية والتي من صفاتها الديمومة والإستمرار[٢٠].

---

(١٩) Bertrand Russell. **A History of Western Philosophy**. (London Counterpoint, 1985). p.709

(٢٠) **Ibid.** p.710.

ولا يكتفي هيجل في وصفه للدولة عند هذا الحد. فالى جانب كون الدولة كائن حي فإن الفكر والوعي من صنع الدولة العقلانية «وكما أن العقل يعلو ويرتفع متجاوزاً الطبيعة بكل شمم وإباء، فإن الدولة تتجاوز الحياة الفيزيائية» وعلى ذلك يرى هيجل أن على الفرد أن يعتبر الدولة ممثلة لله على الأرض، مع ملاحظة أنه اذا كان من الصعوبة ادراك وفهم الطبيعة، فإنه من الأصعب أن نفهم الدولة. والقاعدة الأساسية للدولة عند هيجل هي «قوة تحقيق العقل وتحويله الى ارادة». ويضيف هيجل على ذلك اننا عندما نتمثل فكرة الدولة فعلينا ان لا نتصور دولة معينة أو مؤسسة معينة بل علينا أن ننظر الى الفكرة وتحقيقها. هذا التحقيق الإلهي لا يكون الآ في ذاته ولذاته»[٢١]

---

(٢١) From the Introduction of Hegel's **Philosophy of History.**

— ٣ —

نشــوء الـــدول:

تثير المفاهيم المتضاربة للدولة عدد من القضايا للنظرية السياسية تشمل اصل الدولة واهـدافها. وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق بعلاقة الفرد بالدولة. ولا تعني العلاقة هنا من منـظورهـا الإجتماعي كعلاقة المواطن ووسائل تنشئته بالدولة، ولكننا ننظر إلى الأمر نظرة سياسية بحتة بمعنى هل وجدت الدولة من أجل الفرد أم أن الأمر عكس ذلك؟ وهل تُعنى الدولة بشؤون الفرد بكاملها أم أنها لا تهتم إلا بتلك القضايا التي تتعلق بالصالح العام، حتى وان تضاربت مع المصالح الفردية. هذه الآراء قد تفحص لنا وبشكل هام نظريات الدولة المختلفة. كما انه يمكن أيضاً دراسة العلاقة بين العائلة والدولة من حيث أن كلا منهما يشكل مجموعة من الأفراد. ولكل مجموعة من هذه المجاميع مصالحها الخاصة بها. ويلاحظ ان مفهوم العائلة ومجتمع القرية مثلا (عبارة عن عدة أسر) أدل على الواقع الإجتماعي منه للدولة. فالدولة وان كانت تعبر عن مجموعة المجاميع الأسرية والقروية وحتى المدنية إلا إنها أدل وأقرب للمفهوم السياسي منه للإجتماعي. ويمكن النظر على المستوى التحليلي الى كل من الأسرة والدولة على انهما يمثلان اجتماع الأفراد، سواء كبر العدد أم قل، من أجل مصالح مشتركة. ولكن الدولة قد اقتصـر مفهومها على الاجتماع السياسي سواء كانت دولة المدينة (City-State) أو دولة الاقطاع (Feudal State) أو دولة الأمة (Nation-State) . أما المفهوم الإجتماعي فغالباً ما يرتبط بالقبيلة والقرية وقلما يتصف بالصفات السياسية التي تتميز بها الدولة. كما ان هناك داخل الدولة مجموعات، على الأقل في الدول الحديثة، يمكن ان نطلق عليها اسم جماعات أو جمعيات، كالجمـاعـات الاقتصـاديـة، والدينية، والتربوية، والمهنية، والبيئية، أو حتى على المستوى النظري، كما عرض الأمر القديس أوغسطين فإن هناك مدينتين هما: مدينة الله ومدينة الإنسان، واللتان تتميزان بإنفصالهما عن الكنيسة وعن الدولة.

Nation - State

ومع التقدم العلمي منذ القرن السابع عشر وظهور علم الاجتماع كعلم مستقل **في القرن** العشرين، اخذت فكرة المجتمع تأخذ صفة عمومية اكثر مما تأخذه الدولة. ولكن الفكر الغربي كان - وما زال - يركز تركيزاً أكبر على الدولة بحيث يجعله من صفات المجتمع المتطور. حتى أن جميع المجموعات الإجتماعية التي ذكرنا بعضها لم تناقش في الفكر الغربي الا من خلال علاقاتها بالدولة، من حيث كونها اما جزء من الدولة او احدى التنظيمات التي تساهم في دعم شرعية وجود الدولة، وحتى دراسة الكنيسة في الفكر الغربي، وعلى الرغم من دراستها كمجموعة قائمة بذاتها إلّا أننا في الغالب (باستثناء فترة النزاع بين الكنيسة والدولة) ننظر اليها كعامل مكمل لوجود الدولة. وعليه يمكن القول ان طبيعة المجتمع بشكل عام لم يتعرض له الفكر الغربي الا من خلال العائلة والكنيسة والدولة. هذه المجتمعات الثلاثة درست في الفكر الغربي وبحثت اما على اساس انها العناصر الرئيسية في تكوين المجتمع او ممثلة لكافة افراده. فلا يوجد في الفكر الغربي مثلا فصل بعنوان المجتمع على حد قول **موسوعة الأفكار العظيمة**[٢٢] (The Great Ideas) . وقد عمد علماء الاجتماع الى دراسة المجتمع من خلال مجاميع معينة كالأسرة مثلا كأساس لدراسة المجتمع المحلي، والكنيسة كدراسة لأساس المجتمع الديني، ودرست مختلف الجماعات الإقتصادية ومنظماتها من خلال دراسة مفهوم العمل، أو مفهوم الثروة والغنى. ولكننا هنا سوف نتناول مفهوم الدولة بمعنى المجتمع السياسي.

يقسم روبرت كارنيرو نظريات نشأة الدولة الى قسمين متمايزين: ينطلق القسم الأول من افتراض طوعية افراد المجتمع، «بحرية»، ضم كافة افرادها معاً تحت سيطرة قيادة منها، وهي تلك التي سميت بالنظريات التعاقدية كما عرض الأمر كل من هوبز ولوك وروسو، وتفترض الثانية وجود القوة والقهر كأساس لنشوء الدولة[٢٣]. ويتعرض كارنيرو الى النظرية الارادية الميكانيكية التي مفادها أن «ابتداع الزراعة جلب معه حدوث فائض في المواد الغذائية، مكّن فئات اجتماعية من الاستغناء عن المشاركة في عملية الانتاج الزراعي، والانصراف الى العمل المهني اليدوي، مثل: صناعة الفخار، والحياكة، والحدادة، والبناء... الخ. مما ادى الى ظهور مسألة تقسيم العمل الى حد كبير. هذا «التخصص» المهني تطور الى وحدات اجتماعية مستقلة تضاعفت تلقائيا وتدريجيا في دولة»[٢٤]. ويعرض ايضا لنظرية اخرى ارادية قائمة على فرضية الري لكارل فيتفوغل (Karl Wittvogel) وملخصها «في بعض النواحي الجافة أو

(٢٢)

Encyclopaedia ot The Great Ideas, ch. 90, p.828.

(٢٣) روبرت كارنيرو، «نظرية في نشأة الدولة» الفكر العربي (ايلول، ١٩٨١)، عدد ٢٢ ص ٨. ترجمة د. رضوان السيد.

(٢٤) المرجع السابق. ص ٨ - ص ٩

نسبة الجافة من الأرض، حيث يضطر الفلاحون الى بذل جهود ضخمة من أجل الحصول على نتائج متواضعة باستخدام وسائل ري غير متطورة وغير كافية، وجدت مجموعات منهم، في مجال زمني معين، انه من مصلحة الجميع التنازل عن بعض الحريات الفردية لصالح تكوين وحدات سياسية كبيرة من هذه المجموعات «المتناثرة، تكون قادرة على تطوير نظام فعّال للري يجعل من العمل الزراعي سهلا نسبيا، وذا نتائج افضل على مستوى المحصول. والجماعات التي قامت بانشاء الري المعقد ذاك وادارته، هي التي أنشأت الدولة(٢٥).

ويرفض كارنيرو النظريات الارادية التي تفسر نشوء الدول باحثا عن نظرية جديدة هي نظرية العنف والقسر، وهو يرى ان نظرية القوة هي اكثر النظريات اقناعا من خلال دراسة التاريخ والآثار. وهو يرى، مع ذلك، أن الحرب عامل رئيسي في نشأة الدولة، ولكنها ليست العامل الوحيد. ويرى ان نظرية التحدّد البيئي والتي استنتجها من خلال دراسة لمنطقة محددة المساحة واخرى ممتدة. وقد اختار وديان بيرو المحددة المساحة وضفاف الأمازون الواسعة الغنية. وكان نتيجة بحثة ان لعبت الحرب أساسا لنشوء الدولة في وديان بيرو لصعوبة هروب المهزوم وذلك لتكوين مكان جديد له بينما لم يكن الحال كذلك على ضفاف الأمازون(٢٦).

لا شك أن عامل القوة والقهر احد العوامل الأساسية في تغيير المجتمعات. ولا شك أن قوة قلة قادرة على التحكم بالآخرين والسيطرة عليهم. وبذلك تستطيع هذه القلة من وضع يدها على موارد الآخرين واستثمارها لصالحهم، بل الأكثر من هذا وذاك قدرتهم في تحويل الآخرين لأن يكـونوا خدماً وعبيداً، وبذلك تصبح العدالة بمفهومها السوفسطائي «مصلحة الأقوى». ولكن القوة وحدها ليست العامل الوحيد في انشاء الدول كما سنرى بعد قليل.

ورأي آخـر يخالف رأي قوة القلة في انشاء الدولة. ويعمد هذا الرأي الى قوّة الفرد الواحد وحنكته ودهائه في قدرته من السيطرة على الآخرين وبالتالي اقامة الدولة على النحو الذي يخـدم بها مصالحه. وقد وجد الباحثون ان القلة المسيطرة هي اقرب الى الواقع من سيطرة الفرد الواحد. وقد دأب فلاسفة القرن التاسع عشر على هذا الرأي. وقد بشر دارون (Darwin) في كتابه **اصل الأنواع** بهذا الرأي ودعمه هربرت سبنسر (Herbert Spencer). وأما الماركسيون فيؤيدون أن كل دولة سادت في ظل مجتمع غير اشتراكي انما كانت حكومة طبقية مستغلة لباقي طبقات المجتمع. وتؤكد الماركسية على ان نشوء الدول انما كانت نتيجة القهر

(٢٥) المرجع السابق، ص ٩.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١١ ـ ص ١٤.

والغزو وسيطرة طبقة على اخرى واستغلال عمل المهزوم. ويكرر الماركسيون دوما على ان الحكومات والدول، القديم منها والحديث، انما هي ادوات لحفظ مصالح الطبقة الحاكمة(٢٧).

يعني هذا أن القـوة هي صانعة الدولة. وحيث ان «الدولة هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي يحق لها اصطناع القوة، فلماذا لا تكون القوة خالقها؟ هذا التساؤل وضع على لسان ماكيفر. ولكن ماكيفر ينفي ان تكون القوة وحدها السبب الأساسي في خلق الدولة. ويؤكد ماكيفر ان «القوة ليست كل ما يشد ابناء الفئة الاجتماعية الواحدة الى بعضهم بعضا. فقد تتوصل فئة ما للسيطرة على الآخرين بالقوة. ولكن القوة لم تكن وحدها جامعة هؤلاء المحكومين قبل ان تفرض عليهم الفئة المسيطرة حكمها. وقد يستطيع الغزاة ان يخضعوا الآخرين لارادتهم بقوة الغزو. ولكن القوة لم تكن كل ما يجمع هؤلاء الغزاة قبل ان يقوموا بغزوهم»(٢٨).

والواقع فإن فلاسفة القوة لم يحسبوا حساباتهم جيدا. فقد قدّس ميكافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) القوة واعتبرها الحل الأسمى لتوحيد امراء ايطاليا المتنازعين. ولكنه شاهد بأم عينه مقتل بطله قيصر بورجيا (Cesare Borgia) في روماجنا (Romagna)، وعلى الرغم من تنظيمه لقوة عسكرية حاربت للاستيلاء على بيزا (Pisa) سنة ١٥٠٩، إلّا أن بيزا سقطت وهزمت على يد العصبة المقدسة سنة ١٥١٢(٢٩).

حقاً أن القوة العمياء لا تحمل في باطنها الا عوامل فناءها والقضاء عليها. وقد عبر روسو عن ذلك بقوله «يستحيل على القوي ان يظل سيد الموقف كل الوقت الّا اذا استطاع أن يحول قوته الى حق وطاعته الى واجب»،(٣٠) وقد سادت هذه الأفكار في القرنين السابع والثامن عشر ممثلا بكتّاب نظرية العقد الاجتماعي على يد كل من توماس هوبز وجون لوك في انجلترا وجان جاك روسو في فرنسا. وقد ذهب هوبز الى ان الحالة الطبيعية للانسان تميزت بالقسوة والتنازع والتناحر بين بعضهم بعضا. فحياة الانسان في تلك الفترة كانت «فقيرة وموحشة وعنيفة وقصيرة» الأمر الذي دعا الأفراد للتنازل عن حرياتهم لسلطة عليا منهم لتحقيق امنهم واستقرارهم. وعليه يكون بدء الحياة السياسية المدنية ونشوء الدولة عن طريق التعاقد الارادي بين الأفراد.

---

(٢٧) Karl Marx and Fredrick Engels, **The Communist Manifesto,** (Moscow: Progress Publishers, 1956).

(٢٨) ماكيفر، سبق ذكره، ص ٣٢.

(٢٩) Niccolo Machiavelli, **The Prince,** (London: Penguin Books, 1979), pp. 9-26.

(٣٠) J.J. Rousseau, **Ibid**., p. 52.

ولكن تنين هوبز لم يعجب كثير من الكتاب الآخرين من أمثال جون لوك الذي وجد في عقد هوبز سلطة دكتاتورية مطلقة تتمثل في شخص الحاكم الذي يجب خضوع الأفراد له مقابل قضية الأمن والاستقرار. وعليه فقد نزع لوك الى ان الحالة الطبيعية للانسان قد وصفت بالحب والتعاون والتعاطف خلافاً لما رآه هوبز، وقد قرّر، لوك بناء على ذلك، ان العقد الاجتماعي بين الأفراد كان قد أقرّه الأفراد لاستمرار هذا التعاون والتعاطف. فالسلطة القائمة حسب عقد لوك انما هي سلطة ديموقراطية يحق للافراد الخروج عليها اذا اساءت استعمال بنود العقد[٣١].

أمـا روسو فقد اضفى على النظرية الارادية التعاقدية صفاء أكثر من الذين سبقوه، وبخاصة عند تفسيرهم علاقة الفرد بالدولة، والتي بدت غامضة جدا عند كل من هوبز ولوك، فقد أعطى روسو النظرية محتوى جديدا. لقد «صب روسو خمره الجديد في الزجاجة القديمة (حتى) انفجرت الزجاجة «على رأي ماكيفر. وبذلك حمل روسو على افراد المجتمع أن يتخلوا عن اراداتهم الفردية ليشكلوا ارادة عامة هدفها خدمة الجميع وعلى الرغم من الغموض الذي يحيط بعقد روسو الا انه ينتقل من المصالح الفردية الى المصالح الجماعية. وتعلو الإرادة العامة فوق الجميع لتؤلف ارادة مشتركة تؤلف بين افراد المجتمع،وتشعرهم بأنهم أعضاء في جسم واحد،ويختفي عندئذ العقد الذي شرع منه روسو باختفاء المصالح الفردية والارادات الفردية. وبذلك يكون روسو قد دفن العقد الاجتماعي عند ولادته.

حقاً انه لمن الطبيعي ان يجتمع الناس معاً لتأليف مجتمع سياسي. حتى أن الأمر يعتبر طبيعياً لدى أولئك الذين يعتقدون ان الدولة لا تزيد عن كونها شيء: اصطناعي بحت. ولا يفكر احد أن الدولة مجرد اجتماع عفوي بين الأفراد أو أنها نتاج الغريزة على غرار خلية النحل. فالإنسان حيوان اجتماعي، كما قال ارسطو ولكنه يختلف عن النحل أو النمل. هذا الائتلاف، على حد قول أرسطو، يجعل من الإنسان الكائن الاجتماعي الوحيد (اجتماعي هنا ترجمة لكلمة سياسي) (Political) . وحيث أن الإنسان هو الوحيد من الكائنات، كما يرى أرسطو، الذي يتمتع بالنطق، فهو الوحيد القادر على الاتصال والتفاهم والتخاطب مع أقرانه من حيث «الاتفاق وعدم الاتفاق» (Expedient and Inexpedient) أو من حيث «العدالة والظلم» (Justice and Injustice) ان الذي يميز الاجتماع البشري، من وجهة نظر ارسطو، انما هو اشتراك الأفراد بشعور واحد حول الظلم ونقيضه العدل.«ان العدل، على حد قول ارسطو، انما هو الرباط الذي يجمع بين الأفراد داخل الدولة»[٣٢].

---

(٣١) John Locke. The **Second Treatise of Government,** (Indiana-polis. the Bobbs-Merrill Co., 1952). pp 4-10. Edited with introduction by Thomas Peardon.

(٣٢) Aristole, **Politica,** Book I, ch.2.

ويميز هوبز ايضا بين المجتمع البشري والمجتمعات الحيوانية بطريقة مخالفة تماما لأرسطو. فالنحل والنمل وغيرها تعيش معاً، على حد قول هوبز، ولكنها لا تسير حسب نظام غير الغريزة والشهوة. ولا يوجد لديها لغة للتفاهم بين بعضها بعضا من اجل الصالح العام. ويتساءل هوبز نفسه عن السبب او جملة الأسباب التي تدعو الإنسان بأن لا يتصف بهذه المجتمعات، وبالتالي يستطيع الحياة بدون دولة أو قانون، فيعرض لعدة اجابات اهمها ان هذه الحيوانات الصغيرة تتعايش معاً باتفاق طبيعي (Natural Agreenment)، أما الانسان فلا يحيا الاّ عن طريق المواثيق (Covenants) فقط، وهي مواثيق صناعية وليست طبيعية، فلا عجب ان نرى القوة كعامل آخر يضاف الى جانب المواثيق حتى تجعل اتفاقهم ساري المفعول من جهة، ولتمكينهم من ضبط أفعالهم وتوجيهها نحو الصالح العام[٣٢].

إن إطلاق عبارة «الدولة الاصطناعية» عند هوبز انما هو ناتج عن منهجه الذي يؤكد بواسطته على ان الدولة انما هي نتاج عقد اجتماعي بين الأفراد، ومع ذلك فانه لا ينكر الضرورة الطبيعية التي يهدف الانسان بواسطتها الى خلق مجتمع الرفاه العام. وعليه يرى هوبز ان الانسان قد هجر الحالة الطبيعية الأولى التي تميزت «بحرب الكل ضد الكل» لتحقيق هدف الحفاظ على نوعه، أو على الأقل ليحظى بالأمن والاستقرار والسلم والحرية بدلا من الخوف الذي يتولد عن العنف وطرق استعماله. ويعتقد هوبز انه اذا كان من الطبيعي ان يعيش الإنسان في الحالة الطبيعية بالعنف والحرب فإنه من الطبيعي أيضاً ان يحاول الإنسان التخلص من هذه الحالة للوصول الى وضع سلمي يحقق فيه أمنه واستقراره. ويضيف هوبز الى ذلك ان الذي يدفع الناس الى السلم انما هو خوفهم من الموت، وعليه فإنهم يجدون في القوة مصدراً لتحقيق سلمهم وأمنهم. والدولة، مصدر القوة المهيمنة، أمر طبيعي ايضاً ولكنها ليست طبيعية بما تقتضيه الغريزة، ولكن بما تقتضيه عقلانية الإنسان. انها الوسيلة التي تحقق غاية أمن واستقرار الأفراد.

وعلى الرغم من ان ارسطو لا يرجع نشوء الدولة الى العقد الاجتماعي الا انه متفق مع هوبز على الهدف الذي من أجله ظهرت الدولة. فالأسرة عند أرسطو أمر طبيعي وذلك من أجل الحفاظ على الجنس البشري من جهة ومن أجل اشباع الحاجات الفردية من جهة اخرى. وعندما ازدادت الحاجيات الفردية اليومية للأفراد فان مجتمع القرية كان أمراً ضرورياً، وهو في الواقع عبارة عن مجموعة من الأسر التي تعيش في مكان صغير، وعندما اتحدت القرى في مجتمع واحد بهدف الى الإشباع الذاتي، وعندئذ، يقرر أرسطو، كان ميلاد الدولة من أجل اشباع الحاجيات وايجاد الخير العام، فاذا كانت الأسرة والقرية أمور طبيعية فإن الدولة ايضا امر طبيعي.

(٣٢) Thomas Hobbes, **Ibid.**, part I and 10.

وعليه نرى ان نظرة ارسطو للدولة وللأسرة ان اصولهما اصول طبيعية صرفة ولا تعارض في ذلك، وكذلك فانه لا يوجد تعارض في قول هوبــز على ان الدولة انما هي نتاج «اتفاق الأفراد مع بعضهم بعضا» فهي بناء على ذلك ليست طبيعية تماما كما هو الحال عند كل من روسو ولوك وكانت. ويمكن ان يناقش الفرد تفسير اصل هذا الاتفاق الذي ابرمه الرجال مع بعضهم، أو مدى شرعية العقد او الواجبات الملقاة على المتفقين أو ما شابه ذلك. فيفسر هوبز مثلا العقد بناء على نظرة الأفراد للصالح العام الأمر الذي دعاه ايضا الى الاقرار بوجود السيادة المطلقة لشخص الحــاكم. أما تفسير لوك لأصل العقد المبرم بين الافراد قد قاده للقول بأن الحكم الديموقراطي الجماعي هو القاعدة الأساسية التي بني عليها اتفاق افراد المجتمع. ويؤكد لوك على ان الله قد صمم الإنسان وشّكله لأن يكون كائن اجتماعي يميل بالضرورة للتعايش مع اقرانه من الكائنات. حتى ان ما يطلق عليه لوك اسم المجتمع الأول الذي جمع بين رجل وامرأة قد بنى أصلا على عقد طوعي(٣٤). وعليه فلا يوجد فرق عند لوك في القول بأن اصل المجتمع الإنساني عبارة عن تطوير في العلاقات العائلية وامتداداتها، او ان يكون عبارة عن اجتماع طوعي بين الأفراد وبمحض اراداتهم.

اذا أخذ أجدنا بنظرية العقد الاجتماعي عند لوك فلا بد له من الاعتراف أولاً بأن اجتماع الأفراد امر طبيعي،بينما تشكيل المجتمع السياسي هو أمر غير طبيعي (صناعي). وثانياً فإن تأليف المجتمع السياسي لم يبُدأ الاّ بعد أن أقر الأفراد بضرورة وجوده عن طريق تشكيل الدولة، وبإقرار ما لكل منهم من حقوق وواجبات تجاه الدولة. وعليه فإن الملكية المطلقة لا تتناسب مع فلسفة لوك وارائه.

وعلى الرغم من اعتــراف.روســو بأن الأسرة هي أقدم المجتمعات البشرية وهي أمر طبيعي صرف، الا أنه يؤكد على أن أمرها الطبيعي يظل طبيعيا طالما أن الأطفال بحاجة الى رعــاية، وعندما يستقل اعضاء العائلة عن بعضهم بعضا فإن ذلك يؤدي الى زوال الصبغة الطبيعية. حتى أنه يذهب الى نقطة أبعد من ذلك عندما يقرر أن بقاء اعضاء الأسرة الواحدة على الوئام بينهم بعد استقلالهم انما يكون بمحض اتفاقهم الخاص(٣٥). وينطلق رسو، بناء على ذلك، لتأكيد ان المجتمع المدني لا يختلف عن الأسرة في انتقاله من كونه طبيعيا الى صناعي قائم على العقد المبرم بين اعضاءه. وينكر روسو على ان انتقال المجتمع من حالة الطبيعة (State of Nature) الى حالة المجتمع المدني (Civil Society) هو أمر تاريخي. وهو يؤكد على أن العقد الإجتماعي الذي يفسر لنا اصل الدولة انما هو أمر قانوني وليس تاريخي. وعليه

(٣٤) John Locke, **Ibid.**, pp. 4-10.
(٣٥) Rousseau, **Ibid.**, pp. 50-52.

يرى ان: «كل منا يضع نفسه وقوته مع الآخرين تحت سلطة وسيادة الارادة العامة (The General Will)، وبهذه القدرة الجماعية، فإننا ننظر لكل فرد من افراد المجتمع على انه جزء لا يتجزأ من الكل»[٣٦].

ويرى امانويل كانت (Immanuel Kant)، ان الدولة عبارة عن اتحاد بين الأفراد تحت قانون تشريعي. وهذا الوصف الكانتي للدولة انما هو نقيض لوضع المجتمع في الحالة الطبيعية التي تخلو من توزيع العدالة. ويؤكد كانت في كتابه **علم الحق (The Science of Right)** ان واجب أفراد المجتمع قد حتم عليهم قبول مبدأ وجدوه ضروريا في ترك حالة الطبيعية، حيث يتبع كل فرد هواه بلا ضابط، ومن ثم تشكيل اتحاد يضم بعضهم بعضا تحت ضوابط القوانين العامة[٣٧]. وينظر كانت الى هذا المبدأ الذي يسميه مبدأ الحق العام (Public Right) الى انه مبدأ يجبر كافة افراد المجتمع الى الدخول في علاقات اجتماعية لبناء المجتمع المدني. وعليه يرى كانت أن أصل الدولة هو الضرورة من جهة وتعاون الأفراد من جهة أخرى، ويؤكد ان تشكيل الدولة لم يتم الا بناء على عقود أصلية.

ولكن هيجل ينحو منحىً مختلفاً عن دعاة النظريات العقدية. ففي نقده لنظرية العقد الاجتماعي يؤكد هيجل انه «من غير المعقول النظر الى طبيعة الدولة على اساس التعاقد، سواء كان هذا التعاقد بين الأفراد أو بينهم وبين الملك او بينهم وبين الدولة. ان العقود على كافة أشكالها وانواعها عند هيجل انما هي خاضعة لنطاق «العلاقات الخاصة بشكل عام». ويؤكد هيجل «ان خلط العلاقات التعاقدية مع علاقات الأفراد مع الدولة قد أدت الى غموض كبير في مجال القانون الدستوري والحياة العامة[٣٨]. ويرى هيجل أن العقد الفردي نابع من ارادة الفرد الخاصة كان يعقد رجل عقداً مع امرأة على الزواج بمحض ارادتهما، ولكن الفرد لا يستطيع ان يوقع عقداً أو يتفق إتفاقاً مع الدولة أن تكون أو لا تكون. قضية الفرد مع الدولة تختلف اختلافا كلياً عن زواجه، فالدولة لا تقع في مجال حرية وارادة الأفراد ولكنها تتجاوز وجودهم ان لم تكن تعلوهم جميعاً. فالفرد غير قادر على فصل نفسه عن الدولة والأفراد مواطنون في الدولة في المحل الأول منذ ولادتهم. فحياة الفرد معلقة بوجود الدولة سواء رضي ذلك أم أبىٰ. ان مغادرة الدولة أو الدخول اليها يتطلب الإذن المسبق لذلك، الأمر الذي لا يتعلق بحرية الفرد

---

(٣٦) **Ibid.**
(٣٧) I. Kant. **Science of Right** (New York: Modern library, 1947), pp. 408-434.
(٣٨) Hegel, **Ibid.** p. 142.

او اراداته. وعلى ذلك فالدولة لا تقوم على التعاقد او النظرية التعاقدية. ويؤكد هيجل «انه من الخطأ الإعتقاد بأن اصل الدولة قائم على خيار اعضائها، وانه اقرب الى الحقيقة ان يقال انه امر ضروري لكل فرد ان يكون مواطنا (في دولة وتابعا لها)»(٣٩). وعليه فإن هيجل لا يعترف بالأصل التاريخي او التعاقدي للدولة سواء كان ذلك بشكل عرضي أو بشكل خاص. ويفرق هيجل بين الأسرة والمجتمع المدني من جهة والدولة من جهة اخرى، وعلى الرغم من اعترافه بأن الأسرة وتطورها الذي ادى الى خلق المجتمع المدني نتيجة لتطور الفكرة ذاتها (idea in Itself) اسبق من وجود الدولة،الا أن هذه الفكرة وتطورها هي التي انتجت الدولة ايضا. وعلى ذلك يمكن ان يقال ان النظريات التعاقدية قد وجدت في الفترة التي توسطت تطور الأسرة الى الدولة، الا وهي المجتمع المدني، حيث ان الأفراد في هذا الوضع لم يسعوا الى تحقيق الصالح العام بل على العكس من ذلك تماماً فقد انحصرت اهتماماتهم في النواحي الشخصية الفردية وذلك لأن تحقيق الصالح العام والخير العام لا يتم بمعزل عن وجود الدولة. ويصف هيجل المجتمع المدني في كتابه **فلسفة الحقوق** (Philosophy of Right) على انه نظام قائم على الأنانية البحتة، «حيث أن سعادة الإنسان وحقوقه القانونية متداخلة مع سعادة وحقوق الآخرين»(٤٠) ويلاحظ في مكان آخر من الكتاب أنه يؤكد على انه عندما تختلط قضايا الدولة مع قضايا المجتمع المدني فإن غاية الدولة لا يكون الا في حفظ أمن واستقرار الأفراد وحماية ملكيتهم وحريتهم الشخصية، وبذلك تكون مصلحة الأفراد هي الغاية القصوى من وراء اجتماعهم معا، الأمر الذي يجعل عضوية الأفراد في الدولة شيء اختياري بحت(٤١). ولكن هيجل يؤمن ايمانا قاطعا بأن علاقة الفرد بالدولة شيء مختلف جداً عن هذه النظرة. فالدولة عند هيجل هي بمثابة تمثل للروح المطلق على الأرض، انها لا تكتمل انسانية الإنسان وحياته الأخلاقية ووجوده الفعلي الا عن طريقها. ان وحدة الدولة عند هيجل شيء مطلق غايته في ذاته ولا تتحقق حرية الفرد بدونها. وهذا الشيء المطلق (الدولة) له من القوة والعظمة ما يجعله متعال عن الأفراد وله الحق في ذلك. ان واجب الأفراد الأول والأخير انما هو الخضوع التام للدولة لأنهم يحققون ذواتهم وحرياتهم عن طريق ذلك الخضوع(٤٢).

---

(٣٩)
(٤٠)
(٤١)
(٤٢)

لا يعجب حديث هيجل فلاسفة العقد الاجتماعي الذين يجمعون على ان حماية ملكية الأفراد ومصالحهم هو هدف الدولة المطلق. وعلى الرغم من اتفاق اصحاب العقد على هذه الغاية الا أنهم مختلفون في الإستراتيجية. فبينما يؤكد كانت وهوبز على أن امن واستقرار النظام السياسي يتبعه أمن واستقرار الفرد والمواطن، يؤكد روسو ولوك على أن حماية ملكية الأفراد وحقوقهم هو الهدف الأول والأخير للدولة. ان الذي دفع الناس للدخول في عقد مع بعضهم بعضا، على حد قول لوك، انما هو حماية ملكيتهم وحرياتهم. وحيث أن ملكيتهم كانت معرضة للسلب أو النهب في الحالة الطبيعية، وجدوا انه من الأفضل لهم أن يؤلفوا مجتمعا مدنيا قادراً على حمايتهم. وعليه نرى لوك يؤكد ان هدف المجتمع المدني الأول والأخير انما هو حفظ ملكية الأفراد وضمان حقوقهم الطبيعية. وهو في الواقع لا يشير الى الملكية الاقتصادية فحسب، بل يمد مفهوم الملكية ليشمل حقه في الحياة والحرية، فالناس، على حد قوله، لا يتركون الحالة الطبيعية التي وجدوا بها ان لم تكن الحياة المدنية الجديدة قادرة على حمايتهم[٤٣]. وهنا نجد مفهوم لوك عن الملكية يتفق مع هوبز في دعوة الأفراد بعضهم بعضا لتأسيس دولة الرفاه العام من أجل الحياة في سلام وحماية انفسهم من أشرارهم والخروج من مأزق الحياة التي وصفها «بالعزلة والفقر والقذارة والقساوة والقصر. (Solitary, poor, nasty, brurish and short).

وعلى الرغم من أن روسو احد اعمدة نظرية العقد الاجتماعي الا ان مفهومه للملكية يختلف عن كل من هوبز ولوك. ان اساس التجمع الإنساني عند روسو انما هو الملكية والتي تنص على ان يمتلك كل من يمتلك بسلام. ولكن روسو يتساءل: الا تعني تحديد الملكية الاقتصادية أن يتمتع الغني في المجتمع دون سواه؟ ان المجتمع، على حد قول روسو، يحمي ممتلكات الاغنياء التي تكون غالبا على حساب الفقراء بحيث لا يترك متسعا لابقاء كوخ الفقير الذي بناه بيديه[٤٤].

يلتقي روسو مع آدم سمث في هذه الحالة حيث يقرر الأخير أن وجود الدولة على النمط التعاقدي انما وجدت لضمان أمن ملكية الأغنياء على حساب الفقراء، أو بالأحرى، حماية من يملكون بعض الملكية ضد أولئك الذين لا يملكون شيئا على الإطلاق[٤٥]. وقد فصل هذه

Locke, **Ibid.**, pp. 16-30.

Rousseau, **Ibid.**, pp.65-83.

Adam Smith, **The Wealth of Nations,** (Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp. 305-308.

النظرة، بطريقة مختلفة عن النظرية التعاقدية، اصحاب المدرسة الجدلية المادية حين قرروا ان «تاريخ المجتمعات لا يزيد عن كونه تاريخ الصراع بين طبقاته»[٤٦]. وتنظر الماركسية الى الدولة على انها وسيلة من الوسائل التي تساهم في تعميق الهوة بين الطبقات التي تملك وتلك التي لا تملك على الإطلاق. فهي تقف الى جانب الطبقة الرأسمالية «المستغلة» ضد الطبقة العمالية «الكادحة». وعلى ذلك تقرر الماركسية على ان هدف الدولة الأول والأخير انما يكمن في دعم اللامساواة الإقتصادية بين طبقات المجتمع، الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن ثورة الطبقة العمالية ضد الطبقة الرأسمالية من أجل خلق المجتمع اللاطبقي، وبالتالي الى زوال الدولة.

قد تكـون النظرة الماركسية قابلة للتطبيق العملي اذا اعتقد احد ان هدف الدولة هو الحفاظ على ملكية الفرد وثروته، ولكن هذه النظرة الماركسية للدولة تندثر اذا كان الهدف الذي يسعى اليه الأفراد، هو وجودهم كإنسانيين يتمتعون بقيم انسانية،وعلى رأسها قيم الحرية والحقوق. ومع هذا وذاك يبقى السؤال قائماً حول غاية الدولة وهدفها ان كان يكمن في سعادة الأفراد أم لا؟. وقد حاول أفلاطون الاجابة عن مثل هذا السؤال في محاورتين من محاوراته. ففي محاورة **بروتاغوراس** (Protagoras) أخبرنا أن «رغبة الفرد في الحفاظ على نوعه جعله يبني مجتمع المدينة»[٤٧]، وهذا في الواقع تفسير نشوء الحضارات ورغبة الافراد في العيش في سلام. ولكنه في **الجمهورية** (The Republic) يتحدّث على لسان سقراط بأن هدف بناء الدولة «المثالية» لا يكمن في اسعاد طبقة من الناس على حساب الطبقات الأخرى،ولكن الهدف من وراء الدولة انما هو اسعاد جميع الطبقات». وهنا لا ينظر سقراط الى السعادة الفردية لمواطني الجمهورية بل على العكس من ذلك تماما فانه ينظر لسعادة الدولة ككل التي ينبثق عنها سعادة الأفراد[٤٨].

---

(٤٦) Karl Marx & Frederick Engels, **The Communist Manifesto,** (Moscow: Publishing House, 1968), p.1.

(٤٧) Plato, **The Collected Dialogues,** edited by E. Hamilton & H. Carnes (Princeton: princeton University Press, 1980) pp. 308-356. Translated by W.K.C. Guthrie.

(٤٨) Plato **The Republic,** ibid., pp. 139-168.

وقد انتقد أرسطو النظرة السقراطية التي تؤكد ان من واجب «الهيئة التشريعية للدولة ان تؤمن السعادة للدولة»، بحجة ان ضمان سعادة المجموع لا يتم إلاّ بضمان سعادة الكل أو مجموعة أو بعض من كل يتمتعون بالسعادة. ويؤكد أرسطو ان السعادة ليست رقما محددا لا توجد الا عند ضمان السعادة لكل فردفي المجتمع. ويقرر ارسطو ان هدف الدولة انما هو الخير العام،يعني ان افرادها يتمتعون بالسعادة، وعليه فهو يستثني العبيد من عضوية الدولة لأنهم لا يستطيعون أن يكونوا سعداء أو قادرين على حرية الاختيار»(٤٩). ومع هذا و ذاك فإن ارسطو يضع الدولة فوق الأفراد. ان الدولة عند ارسطو اكمل من الأفراد واعظم منهم.

ان الحوار الدائر حول طبيعة الدولة واصلها وهدف حياتها السياسية في الفكر الغربي ادى الى الدخول في نقاش طبيعة الدولة المثالية ونوعية طبقاتها - وواجبات الحاكم فيها وعلاقات الأفراد بالدولة وعلاقات بعضهم بعضا بالاضافة الى علاقات الدولة مع غيرها من الدول. ويلاحظ من كتابات المفكرين الغربيين ان بعضهم يفصل بين حياة الأفراد في الفترة الطبيعية وحياتهم في فترة تأسيس المجتمع المدني. ومع هذا وذاك يلاحظ اتفاقهم العام حول طبيعة العلاقات الدولية النابعة من حالة اشبه ما تكون في حالة الإنسان في الفترة الطبيعية، وهو على حد قول توماس هوبز: «حالة حرب متصلة»، وعليه يلاحظ ان المجتمع ذو السيادة في حرب دائم مع المجتمعات الأخرى التي تتمتع بسيادة مشابهة. ونلاحظ تأكيد كل من هوبز ولوك وروسو ومنتسكيووغيرهم على أن الملوك والأمراء يعيشون دائماً في الحالة الطبيعية،فهم على حد قول هوبز «رجال دائمي الصراع مع بعضهم بعضاً»(٥٠). وهم عند لوك «يستمرون في حياة طبيعية بدائية»(٥١)، ويراهم وهم «يشعرون دوما بتململ دائم يجبرهم على عدم الاستقرار»(٥٢). ويعتقد منتسكيو أن «الملوك والرؤساء الذين يترفعون عن القوانين المدنية غير أحرار على الاطلاق، فهم محكومين بالقوة، وهم في حالة صراع دائم فإما يَقهرون واما يُقهرون»(٥٣). ويعتقد كانت (Kant) ان الدولة تنظر الى نفسها كأمة عند النظر في علاقاتها الخارجية مع غيرها من الدول، وهي في هذه الحالة لا تنضبط بقانون معين الأمر الذي يجعلها في حالة طبيعية أو بالأحرى في حالة حرب دائم(٥٤). وكتب هيجل بنفس المعنى قائلاً طالما ان مبدأ السيادة هو المبدأ الأساسي الذي تتعامل بواسطته الدول مع بعضها بعضا، فإن هذا المبدأ يجعلها تعيش في الحالة الطبيعية الأولى عند النظر في علاقاتها الخارجية(٥٥).

---

(٤٩) Aristotle. **Ibid.** pp 549-550

(٥٠) Thomas Hobbes **Ibid.**, part I, p. 86, part II, p. 114, 121 & 159

(٥١) Locke, **Ibid.**, ch.2 Section 14.

(٥٢) 52. Rousseau, ***Ibid.*** Books 1 & 3.

(٥٣) Montesque. **Spirit of Lows,**book 26, pp. 223-224.

(٥٤) Kant, **Ibid.**, p. 455.

(٥٥) Hegel, **Philosophy of Right,** part I, paragraph 35.

ولكن السؤال الجديد بان يطرح هو الا يمكن للمجتمع السياسي ان يتسع ليشمل المجتمعات الانسانية بكاملها؟ فإذا اخذنا بمقولة ارسطو ان اصل المجتمع هو العائلة التي امتدت واتسعت بحيث تطورت الى قرية،والتي بدورها امتدت واتسعت لتؤلف المدينة، فلماذا لم تتسع المدينة لتشمل اتحادا بين المدن جميعا (اي الدول جميعاً)؟ ولا أعتقد أن القضية قضية أرض جغرافية أو كثافة سكانية تزداد مع الأيام. فالدولة العصرية الحديثة، وهي اوسع نطاقا من دولة المدينة اليونانية، تبقى فردية بكل ما تشمل الكلمة من معاني، في علاقاتها الخارجية حتى ان تحول المدينة اليونانية الى دولة عالمية على يد الرومان،الا ان عالميتها القائمة على الحرب العسكرية لم تستمر.

أما فلاسفة القرن الثامن عشر فقد اقترحوا تجميع المجتمعات السياسية الصغيرة في دولة واحدة، أو ما يعرف بالفدرالية. ويقترح منتسكيو أن تؤلف الجمهوريات الصغيرة دولة من أجل الأمن العام الذي لا يحصل لكل منهم على انفراد «فاذا كانت الدولة صغيرة، يقول منتسكيو: تحطمت على يد قوة اجنبية، واذا كانت كبيرة فانها تتحطم بواسطة ما يصيبها من عدم كمال داخلي» أما الدولة الفدرالية عنده فهي «القادرة على حماية نفسها من الداخل لأن لها امتيازات الجمهورية وتحمي نفسها ضد القوى الأجنبية باتحاد مجتمعاتها السياسية ... هذا النوع من الحكومة يتم عن طريق اتفاق دول صغيرة ان تصبح اعضاء في دولة كبيرة. وهي نوع من تجميع القوى السياسية العديدة في قوة واحدة، قادرة على التوسع والامتداد عن طريق الاتفاق وليس القوة...»[٥٦].

ولا ينظر روسو لقضية العداء الخارجي بقدر نظرته لتحقيق الأمن والاستقرار الداخلي. ففي نظرته للوحدة الفدرالية فانه لم يمد هذه الوحدة لتشمل دولا عديدة تزيد عن الدول الأوروبية مثلا وذلك لاعتقاده بأن «الدولة العالمية أقل منزلة من المجتمع السياسي المحكوم بقوانين مدنية»[٥٧]. وحتى كاتبي **الأوراق الفدرالية** (The Federalist Papers) هاملتون (Hamil-ton)، جي (Jay) ومادسون (Madison) في نهاية القرن الثامن عشر، فلم ينظروا الى تأسيس وحدة فدرالية من دول عديدة[٥٨].

---

(٥٦) Montesque, **Ibid.**

(٥٧) Rousseau, book III

Federalist, no. 18. This is Written by Madison and Hamilton In Hamilton, Madison and Jay, The Federalist Papers (New York: New American Library, 1961), PP. 122 - 128. Edited With an Introduction by Clinton Rossiter.

اما الناظرون الى فكرة تاسيس الدولة العالمية في العصور الحديثة وعلى راسهم كانت على اساس من الاتحاد الفدرالي بين دول العالم فقد القوا بهذه الفكرة جانبا بعد ان ادركوا صعوبة تحقيقها وذلك بسبب «اتساعها وتعدّد دولها مما يؤدي الى عدم حماية اعضائها(٥٩). ويقترح كانت عوضا عن ذلك «مجلس أممي دائم» قائم على حرية ارادة الدول بالانظمام اليه. وقد شاهد القرن العشرين محاولة تجسيد مثل هذه الأفكار في مجلس دولي تمثل في عصبة الأمم أولاً ثم هيئة الأمم المتحدة ثانيا، الا ان محاولات جمع الجنس البشري في بوتقة سياسية لصالح الجنس البشري ما زالت في مراحلها الطفولية.

اشكــال الــــدول:

تتغير اشكال الدول وحكوماتها حسب الظروف والملابسات الخارجية أو الداخلية، فقد تتعرض دولة لاحتلال اجنبي وقد تتعرض لثورة داخلية مما يؤدي ـ لتغير شكل الدولة. والدول في حالة تغير مستمر حتى وان استقر بعضها لفترة زمنية معينــة. وقد علمنا التاريخ انه لا يوجد دولة من الدول قد استمرت على مرّ الزمن فالأمر مناقض لسنة الكون.

وتنبع الصعوبة في وصف لأشكال الدول من تشابك المفاهيم التي تفسر لنا طبيعة هذه الدول، أو بالأحرى انتقال هذا الشكل الى ذاك، فقد تتحول الديموقراطية الى غوغائية وتتحول الملكيــة الى حكم الفرد الواحد وهكذا. ويلاحظ من مراجعة أدبيات الفكر الغربي أن هناك تقسيمات عديدة لشكل الدولة. فيقسم أفلاطون أشكال الدولة الى الملكية التي تتحول الى نظام حكم الفرد الواحد، والأرستقراطة التي تتحول الى حكم الأقلية، والديموقراطية التي تتحول الى الفوضوية أو الغوغائية[٦٠]. ويتبع أرسطو أفلاطون ويؤكد على أن الدساتير جيدة أو غير جيّـدة بحسب الهدف الذي ترنو إليه. وهو يرى ان الملكية والأرستقراطية والمدنية (Polity) (الدولة)، دول جيدة، مقابل حكم الطغاة والأوليجارشية والديمقراطية التي تمثل أسوأ أنواع الدول[٦١]. وعلى ذلك يجد المتتبع لتاريخ الفكر السياسي الغربي ان هناك نماذج ثلاث للحكم وهي حكم الفرد، وحكم مجموعة من الأفراد أو حكم الأغلبية، وما زال الجدل محتداً،حتى الآن، حول أي من هذه النماذج أصح وأفضل؟.

والواقــع فإن الحكم، ومهمــا اختلفت الاستراتيجيات، لا يمارسه جميع الشعب ومن الافضــل القــول بأن هناك مجموعة من الافراد هي التي تحكم وبيدها مقاليد الأمور. ولكن القضية ليست في شكل الحكم بقدر ماهي في علاقة الفرد بالمجموعة الحاكمة وعلاقة الاكثرية المحكـومــة بالأقلية الحاكمة. فاذا كانت الفئة الحاكمة حاكمة لأجل المجموع الكلي لأفراد الشعب، بغض النظر عن وسيلة الحكم، كان الحكم دستوريا للصالح العام، واذا كانت الفئة الحاكمة حاكمة لأجل نفسها كان الحكم هو حكم القلة لصالح القلة. وقد يكون هذا تصنيف ثنائي بدلا من التصنيف الثلاثي الذي اتبعه أفلاطون.

يأخـذ ماكيفـر بالتصنيف الثنــائي ويـرى ان هناك نموذجان للدولة هما الأوليجاركي والديمقراطي بمعـنى حكم القلة وحكم الكثرة. ويرى معايير عدة للتصنيف ويتجلي له شكل

---

(٦٠) Plato, **The Republic**, chs. 30-32, pp. 265-301.

(٦١) Aristotle, **Politica, ibid., p. 551.**

الحكومة او الدولة بجمع معايير مختلفة معا تنطبق على هذه الدولة أو تلك. فهو يرى ان الاتحاد السوفياتي يجمع بين كونه «استبداديا وفدرالياً واشتراكياً، ويصف فرنسا قبيل قيام الحرب العالمية الثانية بأنها» الجمهورية الرأسمالية للأمة الفرنسية وهكذا.

والواقــع ، وحيث اننــا ذكـرنــا صعـوبة التصنيف الناتج عن عدم استقرار الأنظمة السياسية، فإن على الباحث ان يكون حذرا في تصنيفه للدول حيث ان العناصر التي تتوفر في دولة ما قد يجعلهــا «ديموقراطية ودكتاتورية» في آن واحد، أو رأسمالية واشتراكية. وهكذا ولكننا سنأخذ بتصنيف ماكيفر هنا وذلك لفائدة التصنيف في اشكال الدول والذي هو في نهاية المطاف لا يسمن ولا يغني من جوع. ففي رأي الباحث أن التصنيف لا يزيد عن كونه وصف لظاهرة معينة او نظام سياسي قائم، ولكن الأهم من التصنيف هو بحث العلاقة الكائنة بين الفرد والدولة وبين الأكثرية المحكومة والأقلية الحاكمة لتحقيق العدل والمساواة.

يصنف ماكيفر اشكال الدول على أسس اربعة وهي:

١ ـ المعيار الدستوري ويقسم الى:

أ ـ الأوليجــاركي ويشمــل: الملكيــة، الاستبــدادية، الالهية (الثيوقراطية) الرئاسية التعددية:

ب ـ الديموقراطية وتشمل: الملكية المقيدة والجمهورية.

٢ ـ المعيــار الاقتصــادي وتضم: حكومة الاقتصاد البدائي، الحكومة الاقطاعية الحكومة الرأسمالية، الحكومة الاشتراكية.

٣ ـ المعيار الفئوي وتشمل: حكومة القلة، حكومة القطر، الحكومة الوطنية،الحكومة المتعددة القوميات، الحكومة العالمية.

٤ ـ معيار السيادة وتضم: الحكومة الوحدوية، الامبراطورية، الحكومة الاتحادية أو الفدرالية[٦٢]

وتتخذ الملكية شكل الأقلية وحكم الفرد الواحد. ولكن الملكية تختلف من مكان لآخر. والملكية حكم وراثي. ويستثنى من هذا الوصف الملكية القائمة على الانتخاب كأن ينتخب الملك على ولاية او مقاطعة. وغالبا ما يكون هذا النظام في مراحل تطور الدولة كما كان عليه الحال في القرن الخامس عشر في بولندا[٦٣].

---

(٦٢) روبرت ماكيفر، **تكوين الدولة** (بيروت دار العلم للملايين، ١٩٨٤). ص ١٩٠ ترجمة د حسن صعب

(٦٣) المرجع السابق، ص ١٩١.

والاستبدادية نوع من انواع حكم الاقلية لجماعة معينة أو لحزب معين ويحكم رئيس الدولة فيها بشكل مستبد. والاستبداد غير وراثية.

أما الدولة الثيوقراطية فإن رئيسها منتخب من هيئة دينية، ويكون الرئيس ممثلاً للسلطة الالهية على الأرض. وأما السلطة الرئاسية التعددية فهي التي يكون في الدولة رئيسان او أكثر كأن يمثل أحدهما السلطة الدينية ويمثل الآخر السلطة الزمنية. ويسود هذا النوع من اشكال الدولة في المجتمعات البدائية كما ساد في مصر القديمة وفي اسبارطة. وأما الملكية المقيدة فتعني ان سلطة الملك يحددها الدستور ولا يستطيع الملك ان يكون فوق القانون. وقد تتحول الملكية الى ديموقراطية اذا لم يتدخل الملك تدخلا مباشرا في صنع القرارات السياسية كما هو الحال في بريطانيا.

والجمهورية نقيض الملكية. ويختار رئيس الجمهورية بالانتخاب وقد عرفت روما هذا النظام بعد ان طردت ملوكها على الرغم من استمرار حكم القلة فيها. وتطلق الجمهورية على دول كثيرة من العالم على الرغم من انها دول مستبدة كما هو الحال في جمهوريات الاتحاد السوفييتي، ودول امريكا اللاتينية، وآسيا، وافريقيا، وهي جمهوريات تختلف عن كل من فرنسا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية. وأما الحكومة البدائية فهي الحكومة ذات الاقتصاد البدائي، وواجبات الرئيس فيها محدودة، ويمثل الرئيس هنا دور السلطة القضائية والتشريعية والتنفيذية. وأما حكومة الاقطاع فهي التي تقوم على النظام الاقطاعي الذي يعمل فيه الاقطاعي مالك الأرض حلقة الوصل بين عامة الناس من الفلاحين وبين الملك الذي يتربع على السلطة. وتتصف الحكومة الاقطاعية باللامركزية.

أما الحكومة الرأسمالية فهي نقيض الاشتراكية. ولا يعني ذلك أن الحكم فيها يكون للطبقة الرأسمالية بقدر ما يكون النظام الاقتصادي فيها نظام رأسمالي حر، للأفراد الحرية التامة فيما يفعلون على الصعيد الاقتصادي دون تدخل مباشر من الدولة. أما الحكومة الاشتراكية فهي الحكومة التي لا تسمح للافراد بتملك وسائل الانتاج. وتقوم الدولة بتملك وسائل الانتاج وتحدد الانتاج والتوزيع كما ترى الأمر مناسباً.

والحكومة القبلية قائمة على العصبية والنسب. وتعتمد على ولاء الأفراد التام لشيخ القبيلة. ويظهر هذا الشكل في المجتمعات البدائية التي تعتمد على اقتصاد بدائي متخلف. والحكومة المدنية تطوّرت عن الأشكال القبلية بعد أن اتسع نفوذ القبائل وشكلوا نظام دولة المدينة. وكلما اتسعت المدينة بالسيطرة على مدن اخرى ظلّت قوية ومتماسكة والا تعرضت للهلاك كالمدينة اليونانية. وتحدد حكومة القطر بحدود جغرافية أو بتكوين بشري او بثقافة معينة. وتقوم الحكومة القومية على أساس اشتراك أفرادها في السلطة السياسية لأنهم اصل

تلك السلطة. ولا تظهر الدولة القومية الا اذا صدق الناس انهم امة واحدة يجمعهم شعور اللغة والدين والعادات والأرض والسلطة. وتزيد الدولة القومية على ذلك بإذكاء هذا الشعور القومي والاعلاء من أهميته بحيث ينظر عضو الدولة القومية وكأنه مركز العالم ومصدر حضارته، الأمر الذى يشكل اسطورة قائمة على ضرورة سيادته للعالم. وأما الحكومة المتعددة القوميات فهو النظام الذي يشمل مجموعة من القوميات في دولة واحدة مع الحفاظ لكل قومية على استقلالها التام بغير محاولة دمج القوميات في وحدة واحدة، وقد تكون كندا ممثلة لهذا الاتجاه حيث ظلّ اقليم كيوبك يتمتع بقومية فرنسية مستقلة عن باقي الأقاليم. وأما حكومة الدولة العالمية فهو نموذج لم يدخل حيز التطبيق العملي على الاطلاق. ويلاحظ المرء ان عدد الأنظمة السياسية في العالم في تزايد مستمر بدلا من تقليل هذه الأنظمة التي قد تسمح في وقت ما لقيام هذا النموذج من الدول، واذا بقيت الزيادة على ما هو عليه الحال الآن فمن الصعوبة تطبيق هذا الشكل.

وفي الحكومة الوحدوية تكون هناك سلطة مركزية يعود لها جميع الأطراف عند اتخاذ القرارات السياسية. وليس للاتحاد الفدرالي مثل هذه السلطة المركزية. ويتألف الاتحاد من دول تحتفظ ببعض سيادتها كما هو الحال في الولايات المتحدة حيث تحتفظ كل ولاية بمحاكمها وبقوانينها الجنائية غير القابلة للاستئناف.

وحكم الامبراطورية هو حكم الأقلية. فتحكم الأقلية على صعيد المركز وتحكم ايضا على صعيد الأقاليم. ويكمن حكمها وطنياً على الصعيد المركزي وأجنبياً على الصعيد الاقليمي[٦٤].

---

(٦٤) المرجع السابق. ص ١٩١ ـ ص ٢٠٤.

- ٥ -

الدولة الاسلامية:

الدولة الاسلامية نابعة من دستورها الديني وهو القرآن الكريم. والشرع الاسلامي هو عماد الدولة وهو صاحب السيادة. فالسيادة في الدولة الاسلامية ليست للحاكم وليست للمحكوم. قال تعالى: «انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما» (النساء: ١٠٥) وقال تعالى: «وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا». (المائدة: ٤٨). وعليه فقد أجمع بعض الفقهاء على أن دور الخليفة او الحاكم المسلم لا يزيد عن كونه مراقبا لتنفيذ أوامر الله. واذا كان الامر كذلك فقد وجب على المسلمين طاعة الله والرسول وأولي الامر اي من يتولى شؤون المسلمين. وقد نص الدستور الاسلامي ايضا على ضرورة احالة المشاحنات او المنازعات. او الاختلافات في الرأي الى الشرع. قال تعالى: «فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول». (النساء: ٥٩) اي فعودوا به الى القرآن الكريم والسنة النبوية.

واذا كان الشرع الاسلامي هو صاحب السيادة في سياسة الدولة الداخلية فهو ايضا صاحب الكلمة الاولى والاخيرة بالنسبة للسياسة الخارجية. فالحرب والسلم والمعاهدات هي ايضا خاضعة للشرع. فهي ليست للحاكم كما أنها ليست للمحكوم.

وهدف الدولة الاسلامية اقامة العدل وتأمين الامن والاستقرار لسكانها بغض النظر عن اشكالهم والوانهم وعرقهم وعقيدتهم. ولا يوجد مكان للتفرقة العنصرية بين سكان الدولة الاسلامية طالما انهم جميعا يخضعون للقوانين الجارية، قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنئآن قوم على الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعلمون وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم» (المائدة: ٨، ٩)، وقال ايضا: «ان الله يدافع عن الذين آمنوا ان الله لا يحب كل خوّان كفور. أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز. الذين ان مكّنّاهم في الارض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور». (الحج: ٣٨ـ٤١).

وعليه فلا تخضع الدولة الاسلامية لاي قوة اجنبية بل تقوم للأعلاء من شأن قوانين الله وتنفيذها. ولا تحكم بحزب من الاحزاب غير حزب الله، ولا بد للدولة الاسلامية من ان تكون دولة مستقلة لتحقق هذه الاهداف. وينبع هذا من المبادىء الاساسية للاسلام حيث تنص على ان المسلمين يشكلون كلا واحدا، طاعتهم وولائهم لله وحده، يساعدون أولئك القائمين على تنفيذ ومراقبة قوانين الله وهم أولياء الامور، ويحذر على المسلمين الخضوع الى دولة اخرى غير اسلامية ولن ينصر الله من يفعل ذلك، قال تعالى: الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا. وقد نزَّل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا. الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا». (النساء ١٣٩-١٤١). وقال أيضاً: «انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون. ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقيه فأولئك هم الفائزون. وأقسموا بالله جهد ايمانهم لئن أمرتهم ليخرجن قل لا تقسموا طاعة معروفة ان الله خبير بما تعملون. قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وان تطيعوه تهتدوا وما على الرسول الا البلاغ المبين. وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون. وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون. لا تحسبن الذين كفروا معجزين في الأرض ومأواهم جهنم ولبئس المصير» (النور: ٥١-٥٧).

وليس للحاكم في الدولة الاسلامية سيادة على الشعب. فهو لا يزيد عن كونه موظفا مختارا من قبل الشعب ويستمد سلطته من طاعته للقوانين الشرعية الاسلامية التي تربط الحاكم والمحكوم معا في طاعة الله وقوانينه. فالعقد السياسي الاجتماعي في الاسلام لا يوجد بين الحاكم والمحكوم بل بين الحاكم والمحكوم من جهة وبين الله من جهة اخرى والعقد قائم طالما ان المسلمين ملتزمين بتطبيق القوانين الدينية الاسلامية. وعلى الناس تقديم العون والمساعدة الى جانب الولاء والطاعة للحاكم المسلم الذي يشرف على تنفيذ الشرع الاسلامي، واذا تصرف الحاكم خلاف ذلك فالناس في حل من ولائهم له. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير وأحسن تأويلا» (النساء: ٥٩) وقد يكون في خطبة ابو بكر الصديق الأولى تعبيرا واضحا عن القضية حيث قال: «أيها الناس اني قد وليت عليكم

ولست بخيركم، فان احسنت فأعينوني وان أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق منه ان شاء الله. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[٦٥].

ويختار الشعب الحاكم من بين صفوفه على أساس من الفضيلة والورع والتقوى وغيرها من الصفات وليست على أساس الحسب والنسب او الأصل أو الثروة والغنى. ويختار الحاكم عن طريق الانتخاب العام للحاكم أو انتخاب أهل العقد والحل الذين يمثلون المجموع العام للشعب. وعليه يمكن ان تضم الدولة الاسلامية عدد من المجالس التمثيلية او الحكومات المحلية طالما ان جميعها تسعى لهدف واحد وهي طاعة القوانين الشرعية وتنفيذها من أجل تحقيق العدل والمساواة في الدولة الاسلامية،ولا تنتهي مهمة الناس او مهمة اصحاب الحل والعقد في اختيار الحاكم فقط بل عليهم مراقبة ما يجرى من امور تتعلق بتطبيق القوانين الشرعية. فاذا ارتكب الحاكم معصية او ارتد عن تطبيق الشرع الاسلامي فعلى الشعب تصحيح الامر. وعلى ذلك يمكن القول ان الحكم الاسلامي لا يشير الى وراثة الحكم من قريب او بعيد. وعلى الرغم من اختيار الحاكم المسلم من قبل المسلمين انفسهم الا انه مسؤول اولا عن تنفيذ اوامر الله في الدرجة الاولى ومسؤول عن تحقيق العدل بين رعيته في الدرجة الثانية. فهو بذلك يجمع بين القوتين الدينية والدنيوية. ولا تقتصر مهمته على توقيع الوثائق والتصديق عليها بل ان مهمته مراقبة تنفيذ القرارات حيث انه المسؤول الأول والأخير عن ذلك وعلى ذلك فان النظام السياسي الاسلامي يختلف عن غيره من الأنظمة السياسية. فلا يحكم الحاكم المسلم بناء على رغبات الناس بل بناء على القواعد الشرعية التي نص عليها القرآن. والحاكم المسلم يحكم شعبه عن طريق تحقيق العدالة بينهم وتطبيق القوانين الشرعية.

وعلى الرغم من ان القرآن الكريم هو دستور الدولة الاسلامية الا ان هناك مجلس تشريعي يرأسه الحاكم. ولهذا المجلس فروعه في جميع انحاء الدولة الاسلامية. وتتألف هذه المجالس من ثقات المسلمين العارفين بالشؤون الدينية. وهذا لا يعني ان عامة الناس لا دخل لها في هذه المجالس، بل حثّ الاسلام على مشاركة الناس في ابداء آرائهم. ويشير التاريخ الاسلامي الى ان فترة الخلافة قد شاهدت كثيراً من الناس ذكورا واناثا، كانوا يشيرون على الخلفاء ويبينون مواطن الضعف عند اتخاذ قراراتهم وذلك اعتمادا على الآية الكريمة «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضّوا من حولك فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين» (آل عمران: ١٥٩).

---

(٦٥) ابن هشام، **السيرة** (القاهرة مطبعة الحلبي، ١٩٣٠)، جزء الثاني ص ١٠١٧

أما على صعيد العلاقات الخارجية فيؤمن الاسلام بوحدة الجنس البشري قال تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساءا واتقوا الله الذي تسألون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا» (النساء: ١). ويحث الاسلام على احترام حقوق الآخرين كحقهم في الحياة والملكية طالما ان حقوقهم لا تضر بحقوق المسلمين. قال تعالى «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة أشدّ من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين. فان انتهوا فان الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين» (البقرة: ١٩٠ـ١٩٣)، وقال أيضا: «والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الارض بغير الحق أولئك لهم عذاب اليم. ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الأمور» (الشورى: ٣٩ـ٤٣).

ويقرر الأسلام الدخول في دار الحرب اذا اعتدى احد على الدولة الاسلامية او تعرض لامنها واستقرارها. وعند الدخول في حرب مع الآخرين فان هناك قواعد قوانين تلتزم الدولة الاسلامية بها. فالاسلام لا يبرر الحرب العدوانية ولا يعمد لقتل الابرياء او هدم المنازل او حرق الزروع والاشجار ولا يقاتل النساء والاطفال وكبار السن الذين لا يقاتلون، ولا يسمح بتعذيب سجناء الحرب او يسيء الى معاملتهم ولا يجبر المغلوب على ان يغير دينه. قال تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون. يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أشد من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم» (البقرة: ٢١٦ـ٢١٨).

هذه القواعد النظرية الاساسية التي تقوم عليها الدولة الاسلامية. ولكن الفكر النظري يبقى فكرا الا اذا دخل حيّز التطبيق العملي. وبالفعل قد دخلت هذه القواعد في الفترة الاولى من قيام الدولة الاسلامية في المدينة المنورة والتي ظلت كذلك حتى دخل النزاع صفوف المسلمين على أثر مقتل الخليفة عمر بن الخطاب.

والواقع فان اهمي قضية صادفها الفكر الاسلامي منذ ظهوره وحتى الوقت الحاضر هي قضية الخلافة. فمنذ ان حصر الخليفة ابو بكر الصديق الخلافة في قريش اعتمادا على حديث نبوي[٦٦]، وعندما حصر الخليفة عمر بن الخطاب امر الخلافة في ستة من الصحابة: علي بن ابي طالب وعثمان بن عفان وطلحة بن عبدالله، والزبير بن العوام وسعد بن ابي وقاص وعبدالرحمن بن عوف[٦٧]، وضعت الاسس العريضة للفتن اللاحقة في الدولة الاسلامية وقد جانب صبحي الصالح الحقيقة عند استثنائه بعض الخلفاء من الامر ولكنه اصاب في ذكره للاسباب الشخصية والنعرة الجاهلية التي بقي المسلمون متأثرون بها حيث يقول:

> غير اننا اذا رجعنا الى التاريخ نستنطق فلسفة الاحداث فيه لاحظنا ان الطريقة التي انتخب بها بعض الخلفاء ـ دون ما قصد ـ سببا من اسباب استمرار الخلاف، لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا تزال فيها نعرة جاهلية[٦٨].

والواقع فانه لا غرو من ان نضيف على ان قضية الخلافة وما أصابها من نعرة جاهلية مازالت قائمة في العالم الاسلامي (او من يقولون انهم يشكلون دولاً اسلامية) حتى الوقت الحاضر. **فالطريقة التي اختير بها أول خليفتين في الدولة الأسلامية أدت الى الفتنة الكبرى في عهد عثمان، وأدت ايضا الى سلسلة الاضطرابات في عهد عليّ.**

وجاء معاوية والدولة الأموية لتكون دولة اسلامية ملكية وراثية ساد فيها العنصر العربي على حساب العناصر الأخرى. وتبع ذلك حكم الدولة العباسية التي ساد فيها العنصر الفارسي أولا والتركي ثانيا على حساب العنصر العربي. وانحط مركز الخلافة عندما سيطر البويهون والسلاجقة. واندثرت الخلافة على أثر سقوط بغداد سنة ١٢٥٨ وتقطعت أوصال الدولة الاسلامية الى دويلات، وامارات صغيرة، وساد حكم المماليك وبقي الحال حتى جاءت الدولة العثمانية التي وضعت حدا لفكرة وجوب الخلافة القرشية. وانحلت الدولة العثمانية على أثر الحرب العالمية الأولى وتقاسمت الدول الغربية السيطرة على اراضيها وانتج الوضع الجديد ظهور الدول العربية بفلسفة قومية ودينية مختلفة سيأتي ذكرها فيما بعد.

---

(٦٦) صبحي الصالح، **النظم الاسلامية: نشاتها وتطورها** (بيروت دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٨٦ ـ ص ٨٧.
(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٦٢.
(٦٨) المرجع السابق، ص ٨٥

والقضية الجديرة بالمناقشة هي قضية الخلافة وما دار حولها من جدل ونظرة الفلاسفة والمؤرخين لها على أثر الشرخ الكبير الذي أدى الى انقسام المسلمين الى سنّه وشيعه نتيجة للنزاع السياسي حول الخلافة. ويعتقد أهل السنّه بانتقال سلطة الرسول الى من بعده من الخلفاء الذين خلفوه مؤكدين على ان السيادة هي لله وحده بمعنى ان الله مصدر السلطة والممارس الحقيقي لها. وعليه يكون الحاكم السني، كسائر الناس من المسلمين خاضعا لسلطان الله. فالشرع هو التعبير الحقيقي للأدارة الألهية والتشريع خارج عن نطاق الحاكم. اما الشيعة فيرون ان سلطة الرسول قد انتقلت الى علي (ابن عم الرسول) ثم الى الائمة الاثنا عشر الذي اختفى آخرهم ليعود يوما ما. وعلى ذلك فالامام الشيعي لا يملك السلطة السياسية فحسب بل هو معصوم عن الخطأ في تسييره للأمور الدنيوية وتفسير القرآن.

الرأي المجمع عليه لدى أهل السنة ان اختيار الخليفة يتم بعد ان تعقد له البيعة من قبل أعيان الجماعة. ولكن البيعة تحولت، لنقل بعد عمر، الى مظهر شكلي غابت فيه عملية الاختيار وتحولت المناسبة الى ضرورة حضور الناس لا للمبايعة او الاختيار، بل للاعتراف به واعطاءه الولاء والطاعة. وبذلك يكون الشعار الذي نادى به أبو بكر الصديق «أطيعوني ما أطعت الله فيكم» قد تحول إلى شعار جديد ينص على «أطيعوني مادمت خليفه». وقد ارتضى الفقهاء بالواقع الجديد ونادوا بضرورة تقديم الطاعة والولاء للخليفة طالما انه لا يأمر بما يخالف الشرع. ولكن تغير الظروف والاحوال في الدولة الاسلامية المتأخرة غير وجهة النظر الى وجوب طاعة الحاكم بالاطلاق حتى وان كان الحاكم ظالما، ولم يبق من النظريات القديمة التي دعت الى التغيير والثورة ضد الظلم الا قليل، وحتى أولئك فقد آثر بعضهم الانسحاب من المجتمع بدلا من الاشتراك في عملية التغيير. ففي شرحه عن واجب الطاعة للحاكم الظالم يقول ابو حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) ان على المسلم التقي ان يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ويتجنب عشرته[٦٩].

علينا أن نتذكر قضايا هامة في تاريخ الفكر الاسلامي والذي اثر بشكل مباشر على تطور الحياة السياسية الاسلامية ومفارقاتها فيما بعد، وأهم هذه القضايا هي تبديل المجتمع العربي الذي آمن بتعدد الأوثان الى الايمان بإله واحد (فكرة التوحيد)، فالله واحد والرسول واحد والحاكم واحد. هذه القضية وعلى الرغم من مفاهيم الشورى والعدالة وحرية الاختيار الذي أتى بها الفكر الجديد، الا انها غالبا ما كانت وغيرها تحت وصاية الحاكم، يطلقها حينا ويقيدها أحيانا. أما القضية الثانية فهي بتداخل العادات والتقاليد التي سادت الفترة التي سبقت الاسلام بالأحكام الشرعية الجديده مما أضحى التفريق بينها، أحيانا، على درجة عالية

(٦٩) ابو حامد الغزالي، **احياء علوم الدين** (القاهرة: مصطفى الحلبي، بلا تاريخ)، جزء (٢) ص ١٢٤.

من الصعوبة. فالسلطة التي كانت عند العرب قبل الاسلام في يد شيخ القبيلة، لم يستطع الحاكم المسلم (منذ الدولة الأموية) ادراك ان السلطة في الدولة الاسلامية هي سلطة الشرع الذي يهدف الى اقامة العدل بين المسلمين.

فقد شهدت الفترة الاولى من ظهور الدولة الأموية سلسلة من الانتفاضات على يد الخوارج، وكان الفكر السياسي الذي قامت عليه هذه الثورات يدور حول حرية الانسان واختياره واصول العدل، وكان أبرز الفرق الاسلامية بلورة لهذه الافكار هي مدرسة المعتزلة بقيادة واصل بن عطاء (٦٩٩ـ٧٤٩). وشهدت الفترة نشاطا سياسيا للفرق الشيعية ضد الامويين. ويلقب المعتزلة بالقدريه وهم يؤمنون بحرية الانسان في أعماله وليس لله فيها دخل على الاطلاق، وهم يصنفون، بناء على ذلك، بانهم اعداء للسلطة السياسية القائمة. وقد نظر بنو أمية الى القائلين بحرية الارادة نظرة شك وزيبة على الصعيدين الديني والسياسي. ولكنهم شجعوا الجبرية لانها تخدم سياستهم. فيرى الجبريون ان كل شيء مناط بارادة الله ولا دخل للانسان في أعماله. وعليه، يرى الجبريون، ان الله الذي يسيّر الأمور هو الذي فرض عليهم بني أميه، واذا كان الامر كذلك فلا بد من طاعتهم. أما المعتزله (أي القدريه) فيؤكدون على ان العقل الانساني هو المحرك لارادة الانسان، وحيث أن هناك عقل فلا بد أن يتبع ذلك ارادة انسانية وقدرة على اختيار الأفعال الانسانية، وعليه فان الانسان نفسه هو الآمر الناهي وله القدرة على تمييز الصالح من الطالح دون الرجوع الى الشرع. وقد وجدت الدولة الأموية خطرا على نظامها السياسي من هذه الافكار فحاربت المعتزلة بكل ما أوتيت من قوة[٧٠].

تشكل الأمامة في الفكر الإسلامي قضية مهمة من أجلها اختلف المسلمون الى فرق وشيع،ولأجلها اختلف التطبيق العملي لمباديء النظرية الاسلامية. والامامة واجبة لدى المسلمين. ويؤكد المعتزلة بان الناس بحاجة الى خليفة كما يرى ذلك الغالبية العظمى من الفرق الاسلامية،باستثناء النجدات من الخوارج الذين رأوا ان تعاطي الناس بالإمامة لا يلزمهم فرض امام عليهم[٧١]. والخليفة عند الفرق التي تقول بوجوبه يجمع بين الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية. ويرى المعتزلة ضرورة اختيار الخليفة. وشروط المعتزلة في الامام او الخليفة ان يكون عاقلا مسلما ذا رأي ومعرفة بالأمور متصفا بالعدالة.

لم يأت الصراع بين الفرق الاسلامية حول قضية الخلافة والقيادة بشكل عام من فراغ، ولكن هذا الصراع نبع من الأصول العامة للفكر الاسلامي وتطبيقاته المختلفة في العصور الاسلامية،وأهمها العصر الذهبي الاسلامي كما تمثل في دولة المدينة والخلفاء الراشدين، ثم

(٧٠) احمد امين، **ضحى الاسلام** (القاهرة لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩)، ج ٢، ص ٨١.

(٧١) ابن حزم. **الفصل في الملل والاهواء والنحل** (القاهرة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٢)، جزء (٤)، ص ٨٧.

الدولة الأمومية وما صاحبها من تغييرات في شكل الحكم وطبيعته، واخيرا فترة الدولة العباسية الاولى التي تمتعت بالقوة والثراء والثقافة. وكل فترة من هذه الفترات كانت مصاحبة لصراعات عديدة تنظر في الفئات المتصارعة الى الأجود والأحسن والأمثل في تطبيق الشرع الأسلامي كما حدث في دولة المدينة. فما ان حل العصر الثاني لحكم الدولة العباسية حتى أفاق المفكرون على فتح دفاتر حساباتهم القديمة. فالفتن التي ظهرت على أثر موت الرسول، كالردة، وقتل عمر، وعثمان، وحرب الجمل، وصفين، وصراع علي ومعاوية على الخلافة، وظهور الشيعة، والخوارج، ومصرع الحسن والحسين، وصراع الامويين والعباسيين، كانت أحداثا مؤلمة في جسم الدولة الاسلامية، وفي الوقت ذاته فان الفتوحات الاسلامية والتقدم الحضاري وخلق الهوية الاسلامية والفكر الذي صاحب هذه الفترات كانت نقيضا للمآسي التي واكبها التاريخ الأسلامي، الأمر الذي خلق ثنائية فكرية بين مؤيد ومعارض لفكرة «تجسيد المشيئة الالهية في حياة المجتمع الاسلامي»[٧٢].

يؤمن الباحث ان للتاريخ هدفاً كما ان للسياسة هدفاً. فاذا كان هدف التاريخ يكمن في امكانية بناء الفكر، تكمل السياسة الدور بوضع الفكر في نطاق التطبيق العملي. ومراجعة حسابات مفكري الاسلام بعد انقضاء الفترات الذهبية الاسلامية أوقعهم في حيره، وكأني بهم يتساءلون كما أتساءل الآن ما هو الفكر الذي عليهم وعليّ أن أنظر فيه؟ فالاطار العام للفكر الاسلامي موجود في القرآن الكريم وتطبيقاته العملية في دولة المدينة. واذا كان الأمر كذلك فما الذي جعل الأحداث تغير مجريات الأمور ليحدث الخلل والتصدع في حياة الدولة الاسلامية الداخلية،وان كانت قد امتدت وتوسعت في الخارج؟ قد يأتي الخلل من مصدرين اثنين ولا ثالث لهما: فأما ان يكون الفكر عاجز عن ايجاد ذاته أو أن يكون القائمون على تطبيق الفكر هم أنفسهم غير قادرين على ذلك،اما لصعوبة في الفكر ذاته أو لعجز فيهم. واما الفكر فيبقى فكرا يفرض وجوده من خلال تطبيقه، ولا يبقى في الأفق سوى أولئك الذين يرون في أنفسهم أنهم لا بد من أن يكونوا فوق الفكر نفسه، وحتى يتم لهم ذلك فلا بد من ادخال عناصر فكرية جديدة،وبالفعل فقد دخلت الفلسفة الأغريقية بمفاهيمها في المنطق والسياسة والاخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة (الميتافزيقا)، وتفرعت الفرق الشيعية وازدادت جنوحا في تفسيراتها الدينية والدنيوية، وشاركت المذاهب الصوفية في سوق الافكار الجديدة كمذهب وحدة الوجود الذي لا يفصل بين الخالق والمخلوق، والحلوليه والاتحادية. اضف الى ذلك تفشي النعرة العصبية التي حاول الاسلام القضاء عليها. ومع هذا وذاك فقد استطاع المجتمع الاسلامي الاستمرار والبقاء على الرغم من انتصار الأفكار الجديدة أحيانا. وقد يعود سبب

---

(٧٢) البرت حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** (بيروت دار النهار، ١٩٧٧)، ترجمة كريم عزقول، ص ١٩.

الاستمرار هذا الى النموذج الذي بني عليها دولة المدينة والتي طالما كان يهفو المسلمون - في جميع فتراتهم وحتى الوقت الحاضر - يحلمون في العودة الى ذلك الزمن الذهبي.

بدات الدولة الاسلامية بالتفكك في القرن التاسع الميلادي عندما ظهر الاتراك كقوة تمارس سلطتها السياسية والعسكرية. واخذت تحول الأقاليم الى دول صغيرة تحكمها عائلات معينة، وظهرت الشيعة لتناقش موضوع الخلافة وتتحدى سلطة الخليفة العباسي، وقام الماوردي (٩١١-١٠٣١) يشرح حقيقة الخلافة. ففي مقدمة كتابه **الأحكام السلطانية** يضع الماوردي أصول فكرة الخلافة حيث يقول:

> أما بعد، فان الله جلّت قدرته، ندب للأمة زعيما خلف به النبوه، وحاط به الملّه، وفوض اليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الامامة أصلا عليه، استقرت قواعد الملّه، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب احكام الولايات على نسق متناسق الأقسام متشاكل الأحكام.[٧٣]

وعلى ذلك يرى الماوردي ان الله أوجب الخلافة وأعطى الخليفة الحق في الحكم، فالخلافة قائمة على الشرع وليست على العقل. ويخلف الخليفة النبي في حراسة الدين وتدبير السياسة الدنيويه. والخليفة بهذا المعنى يجمع السلطتين الدينية والزمنية: فهو الحامي للدين والمشرف على تنفيذ احكام الشريعة، وحماية الدولة الاسلامية، وقتال المرتدين، وجمع الزكاة. ويشترط في الخليفة ان يتمتع بصفات جسمية وروحية بالاضافة الى وجوب كونه قرشياً. وعليه ان يتسلم الخلافة اما عن طريق اختيار اهل الحل والعقد (أصحاب الشورى) أو بتعيين من الخليفة السابق، وعلى الناس ان يقوموا بطاعة الخليفة، ولا يجوز للناس الخروج على خليفتهم الآ اذا كان فاسقا او منحرفا أو أصيب بعاهة جعلته لا يقوى على القيام بمهام الخلافة.[٧٤]

ولكن الأمر يتغير والولاة يتغيرون وتذوى الافكار والآراء في خضم الصراعات السياسية وتنقسم السلطة بين الأمير التركي والخليفة العباسي حتى سقوط بغداد على يد المغول سنة ١٢٥٨م، وانتقلت الخلافة من بغداد الى القاهرة حيث كان الخليفة لا يزيد عن كونه موظفا في بلاط السلاطين من المماليك. وأصبح الخليفة يعين أو ينصب من قبل السلطان ثم يجمع السلطان وجهاء القوم ليبايعوه.

---

(٧٣) علي بن محمد الماوردي. **الأحكام السلطانية** (القاهرة ١٨٨٠). ص ٣

(٧٤) المرجع السابق، ص ٣ وما بعدها.

واثارت الأوضاع الجديدة تشريعات جديدة، فهل يحق خلع الخليفة وهو ليس بحاكم فعلي؟ ومع هذا وذاك فقد اخذ الاتجاه الفكري يركز على وحدة الأمة اكثر من الخليفة نفسه. واصبحت طاعة الحاكم واجبة حتى لو لم يكن عادلا خوفا من اثارة الفتن(٧٥). وتمتد الطاعة لتشمل الحاكم والمحكوم على السواء. فاذا سيطر خليفة على الحكم وجب على الخليفة السابق طاعة الخليفة الجديد ويعلن طاعته له خشية انقسام الأمة. وعليه فقد ظهر في الافق ثنائية جديدة يفرضها الوضع القائم: حكم الخلفاء المثالي والعودة إليه، وحكم السلاطين وطاعتهم ضمانا لوحدة الأمة والخشية من الفتن. هذه الثنائية الجديدة تجاوزها ابن تيميه عن طريق اجتهاده بنظرة جديدة في شرعية الحكم ووحدة الأمة متخذا من القوة عنصراً أساسيا للحكم. فعلى الحاكم ان يفرض الطاعة على المحكوم ولو كان الحاكم ظالما(٧٦). وعلى ذلك فان ابن تيميه يضمن شرعية الحكم للمماليك شريطة التقيد بالقواعد العامة للاسلام. فالحاكم الصالح عنده هو الذي يجمع الامة في كيان واحد، ويحالف بين الامراء والسلاطين، وهم الذين يمثلون القوتين السياسية والعسكرية، من جهة، وبين علماء الدين من جهة اخرى. وبهذا يكون ابن تيميه قد نفى كون الحكم في يد فئة معينة من الناس، بل الأهم من هذا وذاك هو تحقيق العدل للرعية. «.. فيجب على كل من ولى شيئا من أمر المسلمين، من هؤلاء وغيرهم، أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع، أصلح يقدر عليه، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولايه، أو سبق في الطلب. بل ذلك سبب المنع،.. فان عدل من الأحق الأصلح الى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء عناقه او صداقة، أو موافقته في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية، او الرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضعف في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين..»(٧٧).

وكما كان هم ابن تيميه خلق المجتمع الاسلامي المستقى كان هدف ابن خلدون ايضا (١٣٣٢-١٤٠٦). وقد رأى ابن خلدون في قضية العصبية - وهي فكرة حاربتها الشريعة الاسلامية - سبباً في استقرار المجتمع. ولكن الدولة القائمة على العصبية هي أدنى مراتب الدول، ولا تتقدم الدول وتستقى الا اذا ارتقت في سلم الحضارة وبنت دولة قائمة على الشرع المنزل، «فالملك الطبيعي عند ابن خلدون قائم على العصبية التي تهدف الى خير الحاكم (أدنى انواع الحكم)، ثم «الملك السياسي» المعتمد في حكمه على الفلسفة وبعد النظر ويهدف الى

---

(٧٥) ابو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: القباني، بلا تاريخ)، ص ١٠٥.
(٧٦) تقي الدين ابن تيمية، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٣)
(٧٧) المرجع السابق، ص ١٠ - ص ١١.

خير الحاكم والمحكوم على السواء واخيراً حكم الشرع الذي يهدف لتحقيق المصالح الدينية والدنيوية لكلا الحاكم والمحكوم[(٧٨)] (اعلى انواع الدول). وهذه الأنواع عند ابن خلدون مترابطة معا بحيث ترتقي الدولة من المرتبة الدنيا الى المرتبة العليا بتعاقب منتظم، فالضرورة توجد النوع الاول من الدول، والعصبية ضرورية لتعاون الأفراد معا، عند قيام الدولة تخف روح العصبية بسبب التراخي والتكاسل الذي يصيب النفوس أو كأن تحل عصبية جديدة من فئة غير التي حملت الحاكم الى الحكم كالموالي والمرتزقة، ويتمتع المجتمع عندئذ بفترة من الأستقرار والتقدم العمراني والسلطة السياسية الحازمة، ولكن هذا الوضع لا يدوم فان زيادة الاكتفاء والثراء يفقد الحاكم حزمه ويدب الضعف في الحامية وتزداد الضرائب نتيجة لزيادة التبذير وقد تنقسم الأسرة الحاكمة على نفسها وبالتالي تزول الدولة[(٧٩)]. ولكن الذي يبقي الدولة على حال من الأمن والاستقرار عند ابن خلدون انما هو العامل الديني الذي يعطي شرعية للحكم «فما عظم ملك العرب، على حد قول ابن خلدون، الا بعد ان قيد لهم الدين السياسة بالشريعة واحكامها»[(٨٠)].

والدولة العثمانية مزيج من السياسة الدينية والدنيوية. الا ان الدولة العثمانية امتازت عن غيرها من الحقب التي سادت فيها الدول الاسلامية بتحديها للخلافة على الشكل الذي كان موجودا قبل ظهور آل عثمان. فعلى الرغم انها كانت اسلامية سنية الا ان الحاكم من آل عثمان لم يكن يعتبر نفسه خليفة، ولم يكن هناك محاولات لجعله خليفة حتى القرن الثامن عشر. وقد بقي الشرع في يد علماء الدين يقرّرون صلاحية الحاكم أو عدمها، ولكنهم (علماء الدين) لم ينكروا عدم أهلية آل عثمان للحكم طيلة حكمهم الذي استمر قرابة الخمسة قرون[(٨١)]. وقد اتسعت الامبراطورية العثمانية نتيجة حروبها مع أوروبا المسيحية من جهة والدولة الصفوية الشيعية من جهة أخرى، التي اسست في بلاد فارس سنة١٥١٧م.ولم تُعنى الدولة العثمانية بالنظر الى ماضي الاسلام ومحاولة تطبيق المبادىء الاسلامية كما كانت في عصر الرسول وخلفاؤه، بل على العكس من ذلك فقد كانت ترعى مدارس خاصة لتلقين العقيدة السنية وتشجع فرق صوفية واحاطتها باجلال كبير. فقد جعلت من قبر جلال الدين الرومي وقبر محيي الدين بن عربي مراكز روحية يحج اليها الحاجون[(٨٢)].

---

(٧٨) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت - دار العودة بلا تاريخ)، ص ١٣٤ وما بعدها.
(٧٩) المرجع السابق ص ١٤٤
(٨٠) المرجع السابق. ص ١٤٨ وما بعدها.
(٨١) البرت حوراني، سبق ذكره، ص ٤٠.
(٨٢) المرجع السابق. ص ٤٢

وبدا تصدع الامبراطورية العثمانية عندما اخذ سلطان اهل الاقاليم يتطاول على سلطان الدولة المركزية في القرن السابع عشر كما حدث في شمال افريقيا. وبانتهاء الامبراطورية على اثر الحرب العالمية الاولى تقاسم الغرب المنطقة العربية ومن ثم ظهرت الدول العربية التي نالت استقلالها في فترات متقطعة والتي أخذت في بناء فلسفتها في الحكم والدولة كل على حده، كما يتطلب ذلك امن واستقرار أنظمتها السياسية كما سنلاحظ في القسم الاخير من هذه الدراسة.

- ٦ -

الدول العربية بعد الاستقلال

الأنظمة السياسية في الدول العربية

تميّزت الأنظمة السياسية العربية منذ استقلالها بتيارين اعتقد البعض بالتعارض والتناقض التام بينهما، بينما يرى اخرون ان هذين التيارين مكمل احدهما للاخر، ويرى فريق ثالث انه لا بد من الأخذ بأحدهم لتحقيق ما تصبو له الحركات السياسية ذات المطالب التي تكاد تكون اهدافها متشابهة الى ابعدالحدود، وخاصة في ايجاد الدولة الواحدة. هذان التياران هما التيار الديني كأساس لبناء الدولة والتيار القومي كأساس آخر لنفس البناء. والواقع فان المدافعين عن هذا التيار أو ذاك لهم فلسفتهم الخاصة بهم ومبرراتها في دعم الهدف المطلوب. وهذان التياران لم يوجدا مع وجود الانظمة السياسية العربية بعد الاستقلال، ولكن جذورهما يمتدان الى الماضي السحيق. فدعاة القومية يتحدثون عن الأصول القومية للدولة العربية الواحدة اعتمادا على الوضع الذي كان سائدا قبل ظهور الاسلام ودعوة بعض القبائل العربية الى التحالف مع بعضها ضد قبائل اخرى كنوع من الاتحادات القومية الهزيلة. وجاء الاسلام وحمله العرب على اكتافهم ونشروه شرقاً وغرباً حتى أضحت الوحدة العضوية بين الاسلام والعروبة لا انفصال بينها، ولهذا الرأي فلاسفة ومدافعين، وفريق ثالث يرى انه لا بد من ان يرتفع الاسلام فوق القومية. وسوف لا نعرض الى الاصول القديمة لهذه التيارات ولكننا سنكتفي بذكر اسماء ممثلي هذه التيارات وغيرها منذ القرن التاسع عشر، ثم نلقي الضوء على هذين التيارين منذ الاستقلال وما قد ينتج عنهما في نهاية القرن العشرين.

اذا اعتقد فرد بان هناك فكر عربي فانه كأي فكر، ناتج عن ظهور بعض القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فالفكر الذي ساد في العالم العربي في القرن التاسع عشر كان فكرا يتصف بقواعد معينة للحصول على الاستقلال السياسي كما كان الحال في القسم الغربي من العالم العربي في ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الذي كان تحت السيطرة الاجنبية المباشرة، وحتى في مصر التي كانت تحت السيطرة الانجليزية غير المباشرة، واما في بلاد الشام وشبه الجزيرة العربية فكان الفكر العربي بين مؤيد للاستقلال عن جسم الدولة العثمانية او مطالبا بالمساواة لرعايا الدولة العثمانية. اما بعد الاستقلال فقد تغير الفكر العربي

ليجابـه قضايا مختلفة عن السابق. فقضايا التجزئة والتخلف والتبعية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية امور ملحة للعالم العربي بعد الاستقلال. فالتجزئة خطر يهدد العالم العربي على جميـع المستـويـات والاصعدة الاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية والسياسية. وأما التبعية فتجعل من الاستقلال السياسي الذي وهب لبعضها او انتزع من قبل البعض الآخر، استقلالا وهميا. وأما التخلف فهو قضية ظاهرة للعيان في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقضية التنمية والتحديث لها ثمن قد يكون باهظا تحاول الدول العربية، كل على حده او مجتمعه (بعضها على الأقل)، تجنب دفع هذا الثمن الباهظ وفي الوقت ذاته تحاول أن تلحق بركب الحضـارة في القرن العشرين. وعلى الرغم من المحاولات التي يبتدعها (الفكر العربي) لتجاوز هذه الازمات الا ان المشاكل قائمة، وقد يكون غياب الهوية الناتجة عن عدم فهم التاريخ والتعلم من احداثه وخاصة في مجال الحكم سبب اساسي في ذلك. فاذا قلت ان فكر العالم العربي السياسي المعاصر قد مرّ في اربع مراحل هدفت جميعا الى القضاء على هذه الأزمات، أو بعضها، الا أنها اختلفت في الوسيلة مما أدى الى زيادة فقدان هويتها وبالتالي أدت الى عدم تحقيق أهـدافها: المرحلة الأولى هي تلك التي سبقت الحرب العالمية الأولى وشاهدت احتضار الدولة العثمانية، والثانية هي تلك التي شاهدت الاستعمار والانتداب ومرحلة الاستقلال بعد الحرب العالمية الثانية حتى سنة ١٩٤٨. وتمتد الفترة الثالثة حتى سنة ١٩٦٧، والفترة الأخيرة هي التي مازالت مستمرّة للآن.

وتميـز الفكـر العـربي في المـرحلة الأولى بكـل ما يصيب أي فكـر عنـدما تحتضر الامبراطورية أو الدولة، وانعكس تفكك الفكر على تفكك الدولة بظهور تكوين الدولة السعودية الوهابية الأولى، ومن خلال تحديث محمد علي لمصر، ومن خلال الحركة القومية السورية التي تكونت داخل الجمعيات السريه، وأثر التواجد الأجنبي من خلال التدخل الاستعماري الفرنسي والاسباني والايطالي لبلاد المغرب. ودخل العالم العربي نزعة جديدة تميل اما الى الاقليمية او اتباع الايديولوجية الدينية التقليدية او الليبرالية او العلمانية، وكان هدف القوميين بناء دولة عصرية على غرار النموذج الاوروبي، ودعا لذلك كل من رفاعة الطهطاوي + ١٨٧٣م وضي الدين التونسي + ١٨٨٩ وعبدالرحمن الكواكبي ١٩٠٣. اما الاصلاح الديني بزعامة جمال الدين الأفغاني + ١٨٩٧ ومحمد عبده + ١٩٠٥ فكان يهدف الى الرجوع الى الاسلام بعد تنقيته من العادات والتقاليد حتى يمكنه الالتقاء بالأفكار الغربية العصرية التي لا تتنافى مع الاسلام، وبذلك يكون الاسلام محصنا ضد النزعات العلمانية والعقلانية والمادية وغيرها.

الإقليميـة السورية التي مثلها أنطون سعادة+١٩٤٩ ومنها الإقليمية اللبنانية ومن منظريها ميـشـــال
السيد + ١٩٦٣ ومصطفى كامل + ١٩٠٨ وسلامة موسى + ١٩٥٨ وطه حسين ١٩٧٣، ومنها الاقليم السورية التي مثلها أنطون سعاده + ١٩٤٩ ومنها الاقليم اللبناني ومن منظريها ميشال شيحا + ١٩٥٤ وشارل قرم. وكان مقابل هؤلاء دعاة القومية كرشيد رضا وشكيب ارسلان وساطع الحصري وقسطنطين زريق. وتقابل السلفيون مع أصحاب الحداثة وظهر طرف ثالث يدعو الى الاصلاح مع ميله الى السلفيه كأحمد أمين والعقاد والحكيم. وطرف رابع ناصر الاشتراكية كسلامة موسى وعمر فاخوري وميشيل عفلق. والواقع فقد امتد تأثير هؤلاء في الفتـرة الثـالثة من تطور الفكر العربي الحديث حتى سنة ١٩٦٧، والتي شاهدت مدّا قوميا واشتـراكيـا على حسـاب تقليص المـد الديني السلفي. وانتهت الفتـرة بحصـار القـومية والاشتراكية التي نتجت عن حرب سنة ١٩٦٧. وظهرت قوة اسرائيل تتحدى القوى القومية وغيـر القومية، وظهر فكر جديد يمكن ان يسمى «فكر النفط» كعامل آخر من عوامل تحدي الافكـار القومية والسلفية. وأخذت آراء جديدة تطمح من جديد للتوفيق بين القومية والدين كشارل مالك وعلي الوردي وعبدالله القصيمي وفايز الصايغ وعبدالغزيز الدوري ومحجوب بن ميـلاد ومـالك بن نبي وعـلال الفاسي. ناهيك عن القول ان نظرة التوفيق هذه قد بدأت في الخمسينات على يد سيد قطب والشيخ يكن ومصطفى السباعي الا ان أوائل الستينات قد قيدت أفكارهم وركزوا على الدين بدلا من القومية.

ويهمني هنا ان أتوقف للتركيز على الخطين الرئيسيين في الفترة الأخيرة من انتقال «الفكر العربي» وهما تيارا الدين والقومية والذي نتج عن كل منهما حركات راديكالية عنيفه تواجـه كل منهمـا الاخـرى، وبالأخص في الفترة التي تلت هزيمة ١٩٦٧. فحركة الاخوان المسلمـون التي تأسست سنـة ١٩٢٨ وهدفت الى بناء مجتمع اسلامي قائم على الخلافة الاسـلاميـة ومبـادىء الاسـلام في الحكم واجهتها الاحزاب القومية كالبعثية والناصرية والقومية التي ظهرت في بدايات الأربعينات والخمسينات من هذا القرن. وقد توالد عن حركة الاخوان المسلمين بعض الحركات الراديكالية في بعض الأقطار العربية في النصف الثاني من القـرن العشريـــن وانقسم البعثيـون والناصريون والقوميون الى فات راديكالية أخرى متصارعة مع بعضها بعضا.

تؤكد الحركات الاسلامية على الوحدة الدينية لاقامة الدولة الاسلامية الموحدة. بينما يؤكـد دعـاة القومية على الوحدة العربية لاقامة الدولة العربية الموحدة، والتياران (الديني والقومي) يهدفان الى الوحدة وان اختلفت أيديولوجياتهم فبينما تنبع الايدلوجية الدينية من الأوضاع السائدة في العالم الاسلامي، تنبع الأيدلوجية القومية من الأوضاع السائدة في

العالم العربي. ففي كتابيه **ماذا يعني انتمائي للاسلام و المسالة اللبنانية** يتحدث فتحي يكن عن محنــة الاسلام وكيفية الخروج من هذه المحنة عن طريق انشاء الدولة الاسلامية[٨٣] والمحنة كما يراها دعاة التيار الديني الاسلامي في «غياب الاسلام عن الحياة العملية» ففي المجـال التعلمي، يؤكـد دعـاة هذا التيـار، على ان الثقافة الدينية فى المدارس والمعاهد والجامعات اخذت تقل كمّا ونوعاً، ليحل مكانها علوم جديدة مناقضة للحياة الدينية.

يرى التيار الديني ان العالم العربي بعد الاستقلال يعيش في «جاهلية» والجاهلية تعني عندهم حكم الانسان للانسان وطاعة الانسان للانسان بدلا من طاعة الانسان لله. ويعني بذلك ان الانسان العربي لا يوجه طاعته لله بقدر طاعته للنظام السياسي القائم وعلى رأسه الحاكم، الامر الذي يجعل من هذا العصر العربي عصرا جاهليا على النمط الذي ساد قبل ظهور الاسلام[٨٤].

كان التيار الاسلامي في الاربعينات والخمسينات على وفاق مع التيار القومي. فقد كتب سيد قطب سنة ١٩٥٣ يقول: «لا مانع من التجمع حول القومية العربية طالما أننا نعقل بأن القومية هي احدى المداخل للوحدة الاسلامية» ولكنه غير رأيه سنة ١٩٦٣. ففي كتابة **معالم على الطريق** يرى سيد قطب ان القومية ضد الدين[٨٥].

ان الطلاق بين دعاة القومية ودعاة الدين اوجد نوعا جديدا من الفئات التي اطلق عليها محمد الغزالي (احد اعضاء التيار الاسلامي والذي انفصل عنه سنة ١٩٥٣) اسم القوميون العلمانيون والذين هم على حد قوله: «ليسوا عربا وليسوا غير ذلك، ليسوا أمريكيين كما أنهم ليسـوا روسـا، وهم أسـوأ الأنـواع التي تعيش بين ظهـرانينا.. يتكلمون لغتنا.. وينقنقون كالضفـادع بأصوات عالية.. ولا بد من تمزيق أقنعة وجوههم.. فهم يناصرون القومية ضد الاسلام الذي هو رسالة العرب الحقيقية»[٨٦]

---

(٨٣) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للاسلام** (بيروت، ١٩٧٧) **والمسالة اللبنانية** (بيروت، ١٩٧٩). وفي هذا الصدد انظر في محمد مهدي شمس الدين، **بين الجاهلية والاسلام** (بيروت، ١٩٧٥) وكذلك كتابه **العلمانية** (بيروت، ١٩٨٠)، وانظر في أبو الأعلى المودودي، **الإسلام والمدنية الحديثة** (بيروت ١٩٧٨)، وكتاب آية الله الخميني، **الدولة الاسلامية** (بيروت، ١٩٧٩).

(٨٤) للتعرف على نظرية الجاهلية انظر في كتب المودودي التالية **الجهاد في الاسلام والاسلام والجاهلية وقواعد الحكومة الاسلامية** وقد ترجمت هذه الكتب من الاردية والانجليزية الى اللغة العربية في الخمسينات. انظر ايضا في ابـو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ (بيروت، ١٩٥٠)، وكذلك سيد قطب، في **ظلال القرآن** (بيروت: الشروق، ١٩٥٧).

(٨٥) سيد قطب، **معالم على الطريق** (القاهرة، ١٩٦٣).

(٨٦) محمد الغزالي، **مع الله** (القاهرة، ١٩٥٩)، ص ٢٥٤

والواقع فان الغزالي قد سلك مسلك التيار الاسلامي قبل الطلاق الذي حصل بينهم وبين القومية. ورأى الغزالي في الخمسينات التي تقف مع القومية العربية مرّة ومع التيار الديني مرّة اخرى لا يختلف عن آراء علي الخربطلي وأحمد بهاء الدين، وأنيس منصور، ومحمد مندور وكمال الملاخ في الستينات والتي مالت كتاباتهم الى استحسان النظام السياسي القائم في مصر آنذاك، وان كانوا قد تحدثوا عن الاسلام قليلا. وعند قيام الوحدة المصرية السورية اصبح التيار الاسلامي خاضعا للتيار القومي او بالاحرى فقد تقدم التيار القومي على التيار الديني. ويلاحظ قاريء كتاب الغزالي، **حقيقة القومية العربية** الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٦١ بأن الغزالي يرفع من شأن القومية العربية على حساب الدين الاسلامي. فهو يرى ان الاسلام ليس رسالة خارجة عن نطاق الكون ولكنه رسالة ارضية مسخّرة للقومية العربية. وقد وقف ضد حزب البعث وحاربه في السنوات التي تلت الانفصال بين سوريا ومصر حتى أنه أضاف عبارة «وأسطورة البعث» الى الطبعة الثانية لكتابه **حقيقة القومية العربية** الذي نشر سنة ١٩٦٩[٨٧].

الشعور بالانحطاط في المجتمعات العربية الاسلامية قضية حساسة جدا. وللقضاء على هذا الشعور. يرى اصحاب التيار الديني، فانه لا بد من العودة الى العصر الذهبي الاسلامي: عصر الخلفاء الراشدين. وهم يؤكدون ان شعور الانحطاط هذا قد بد بخلافة معاوية ومازال مستمرا حتى الوقت الحاضر. واما السبب الرئيسي لهذا الانحطاط فهو جهل المسلمين بدينهم، ولا يوجد مكان يدين بتعاليم الاسلام كما أراده الله، سواء كان ذلك في السياسة أم الاقتصاد ام الحياة الاجتماعية[٨٨]. واما المخرج من هذا الانحطاط فهو، على حد قول دعاة التيار الديني، يكمن في العودة الى الشرع الاسلامي وتطبيقه تماما كما كان عليه الحال في عهد دولة الرسول وخلفاؤه.

اما التيار القومي هو التيار الماسك بزمام السلطة، وفي الوقت ذاته حائر بين القومية والدين. ويحاول جدا ان يوفق بينهما. والواقع فان فلسفة الحكم في المنطقة العربية، منذ ظهور الاسلام وحتى الوقت الحاضر، وهي في محاولة توفيقيه بين الدين والعادات والتقاليد مرة وبين الدين والفلسفة مرّة ثانية، وبين الدين والقومية مرّة ثالثة، وبين الدين والاشتراكية مرّة رابعة، وهكذا يلاحظ ان معضلة السياسية والحكم في العالم العربي «هي مشكلة التوفيق بين الدين والدولة» قد لا يبالغ الكاتب ان قال ان قضية العالم العربي في القرن العشرين هي قضية هويته، فالعالم العربي في القرن العشرين عالم فاقد الهوية، وما المحاولات القومية او الدينية

---

(٨٧) محمد الغزالي. **حقيقة القومية العربية** (القاهرة، ١٩٦١)، وعنوان الطبعة الثانية التي نشرت ١٩٦٩ **حقيقة القومية العربية واسطورة البحث**

(٨٨) عبد القادر عودة. **الاسلام والسياسة** (القاهرة، ١٩٥١)،ص ٦٥.

او محاولات التوفيق بينهما الا محاولات لاشباع الفراغ الذي يعاني منه الساسة والسياسيون، والوطن والمواطنون. ان قضية اكتشاف الهوية في المجتمعات العربية لا تاتي الا عن طريق فهم جديد للتراث الاجتماعي الحضري الذي مازال غامضا. وسوف تختفي شدّة النزعة الدينية التي ساهم نجاح الثورة الايرانية سنة ١٩٧٩ في تأجيجها، بعد التأكد من ان الانتصار الديني لم يفي بالغرض المطلوب تماما كما ان الحركات القومية والليبرالية وغيرها لم تؤد الى تحقيق الأهداف واهمها اكتشاف الفرد العربي والمجتمع العربي والدولة العربية[٨٩].

لا بد للباحث من ان يعترف هنا أن اهمية القومية والتيار القومي تكمن في انهم جعلونا نفهم تاريخ الشرق العربي ومحنة المسلمين والعرب والقومية العربية من خلال تحليلهم للمواقف التاريخية الاسلامية العربية. فصادق جلال العظم وزكي نجيب محمود اكدوا لقارنيهم ان العودة الى العهود القديمة بعقلية حديثة شيء يكاد يكون مستحيلا. فقد أخبرنا زكي نجيب محمود ان فترة ما بين الحربين كانت فترة تأمل للفكر العربي نتج عنه اعمال خلاقه. اما اليوم فان المرء لا يساوي شيء البتة. ففي تلك الفترة استطاع طه حسين ان يشكك في التاريخ العربي واستطاع علي عبدالرزاق المطالبة بفصل الدين عن الدولة[٩٠]. والواقع فان الامور اخذت طابعا مغايرا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وعلى وجه التحديد منذ حرب سنة ١٩٦٧. حيث ان القومية واليساريين وما شابههم من العرب يعتقدون انه اذا اراد التيار القومي ان ينهض ويشتد عوده، عليه التصالح مع الدين. ويلاحظ تراجع عدد من القومية واصحاب اليسار العرب عن أهدافهم في علمنة الدولة. ففي كتابه **مجتمع جديد أو الهاوية** يطالب زكي نجيب محمود بضرورة «نبش» التراث العربي وأخذ ما هو صالح منه[٩١]. ويعقد صاحب كتاب **الاسلام الراديكالي** مقارنة بين تراجع القوميون عن سياساتهم الدينية وبين محاولة التيار الديني بناء نظرية لفهم الواقع حيث قال:

---

(٨٩) احمد ظاهر، **التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي** (الزرقاء: المنارة، ١٩٨٥).

(٩٠) زكي نجيب محمود **تجديد الفكر العربي** (بيروت الشروق، ١٩٧٨). ص ١٠٩ وانظر لمزيد من التفاصيل صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت. الطليعة، ١٩٦٨)، وكذلك كتابة **نقد التفكير الديني** (بيروت. الطليعة، ١٩٦٩). وعن شك طه حسين في التاريخ العربي انظر طه حسين. **في الأدب الجاهلي** (القاهرة، ١٩٥٨). وعن منادة علي عبد الرزاق في فصل الدين عن الدولة انظر في كتابه **الاجماع في الشريعة الاسلامية** (القاهرة، ١٩٤٧). وعن نقاش عام للفكر العربي من وجهة النظر البعثية والناصرية والقومية العرب انظر في الفصل السابع (الديموقراطية) من هذا الكتاب.

(٩١) زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد او الهاوية** (بيروت: الشروق، ١٩٧٩).

... ويرى منح الصلح ان حركة التحرر العربية لا مكان لها الا من خلال الاسلام.. ويرى غالي شكري ان القومية لا تزيد عن كونها العوبة استعمارية على الرغم من اقتناع اليسار بان لتطبيق الاسلام كما تراه الجماعات الاسلامية اخطار منها: تقسيم البلاد الى مسلم وغير مسلم، ووقوف السلطة الاسلامية امام التحديث وغياب الحرية والديموقراطية. وعلى ذلك فقد فشل اليساريون العرب في وضع فلسفة وقواعد لمجتمع جديد.

اما المحافظون (الجماعات الاسلامية) فقد طوّروا فلسفة قائمة على ثلاثية: الجاهلية مقابل التحديث والتمرد على الصعيدين الداخلي والخارجي، والطليعة مقابل المجتمع المضاد[٩٢].

والواقع فان صراع التيارين القومي والديني سيستمران معا في العالم العربي الى ان يتنازل احد الطرفين للاخر. فان تنازل دعاة التيار الديني فان هذا يعني فصل الدين عن الدولة وقد يكون ذلك طريقا لتحقيق الاهداف، وان تنازل دعاة التيار القومي، وتسلم المتدينون زمام السلطة، فان هذا يعني عودة المجتمعات العربية الى الحياة في الماضي والذي بدوره يعني «دمن الشعوب»،وقد يكون الحل في تعاون التيارين معا بحيث يكون كل تيار متمم للآخر في تحقيق الأهداف، وان كانوا مختلفين في الاستراتيجيات، الامر الذي يحتاج الى مناخ ديمقراطي قائم على الحوار والمناقشة الهادئة وهي امور لم تدخل في حياة العربي المسلم بعد ولم يعتد عليها. فعندما يتعلم العربي المسلم طرق الحوار العلمي يستطيع ان يحقق اهدافه، وان حل الصراع الدموي مكان الحوار الهادىء فالمجتمعات العربية لن تحقق ما تريد، واذا لم يستطع العرب القيام بذلك فقد يكونون غير مؤهلين لحكم أنفسهم وعليهم أن يوظفوا او يتعاقدوا مع غيرهم من الأجانب للقيام بهذا العمل كما كان عليه الحال في فترة الاستعمار. ولكن ماذا يفعل العرب اذا رفضت القوى الاجنبية ذلك؟

(٩٢) Emmanuel Siven, **Radical Islam,** (New Haven. Yale University Press, 1985), Ch. 6.

خاتمـــــه:

من خلال استعراضنا للفكر السياسي الغربي وقضية الدولة او من خلال استعراضنا للفكر السياسي الاسلامي والعربي لنفس الامر فان قضيتين رئيسيتين لا بد من التركيز عليها. وتمثل القضية الأولى وجود الدولة وأصل نشوئها، وسواء نشأت الدولة عن عقد نظمه الافراد فيما بينهم، كما يقول اصحاب النظرية التعاقدية على الرغم من اختلاف استراتيجياتهم، أو اعزاء الدولة الى السلطة والقهر والحرب، كما ينادي بذلك دعاة نظرية العنف والقوة، أو ان ظهورها كان دينيا بحتا، أو أن الفكرة هي التي أوجدت الدولة، فان الذي لا شك فيه ان للدولة من القوة والسلطة لا يقوى الافراد الا الخضوع لها، أي الخضوع لقوانينها. ولكن طبيعة هذه القوانين لا يمكن الا ان تكون لصالحهم والتي تقرّر نوعية العلاقة بين بعضهم بعضا كأفراد، وبينهم وبين الدولة ككل واحد. فسيادة الدولة بناء على ذلك هي سيادة مطلقة، وهذا يقودنا الى القضية الثانية والمرتبطة بالقضية الاولى والتي تتعلق بهدف الدولة. هدف الدولة، بغض النظر عن شكلها، اما ان تكون لصالح القلة الحاكمة او لصالح القلة الحاكمة والكثرة المحكومة. واذا كانت القوانين التي تسنها القلة الحاكمة هي قوانين تضمن تحقيق العدالة لطبقتها فقط فان تحقيق هذا العدل لا يتم الا على حساب الغالبية الكبرى، والتي قد تطبق الدولة هذه القوانين لفترة زمنية معينة، مستعملة طرقا غير عادلة وأهمها القهر والجبر والقوة. ولكنها في نهاية المطاف ستدفع ثمنا قد يكون باهظا، ويؤدي ذلك لتغيير نظامها السياسي بطريقة قد تكون أعنف من الطرق التي استعملتها لتنفيذ قوانينها. اما اذا حاولت القلة ان تقيم عدلا وتحقق التطابق الفعلي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فان هدف الدولة هنا لا ينحصر في تحقيق العدالة لافرادها فحسب بل يمتد فيشمل استمرار ودمومة نظامها السياسي لفترات زمنية طويلة، ويبقى القرار دائما في يد من هم في السلطة.

الفصل الثالث

العقد الإجتماعي

(١)

تمهيد

ان أحدا لا يستطيع أن يتخيل وجود الانسان بمعزل عن الآخرين . اذ أن الأفراد لا يقوون على الحياة في عزلة دائمة الا اذا كانوا يندرجون تحت مقولة مغايرة لمقولة الانسان . لا بد للأفراد من أن يحيوا معا اذا أرادوا الحياة كانسانيين . هذا الجمع بين الأفراد لا بد من أن ينتج عنه نوع من التعاون الذي يؤدي لقيام مجتمع انساني . من الصعب ان يشك المرءُ بمقولة أن الانسان اجتماعي بطبعه . ولكن السؤال الجدير بالمناقشة : ما هو المجتمع ؟ قد لا يكون من السهل ايجاد نظرية تعلل لنا المجتمع وخصائص تكوينه تماما كما هو الحال بالنسبة لايجاد نظرية تجيب على تساؤل ما هو الانسان ؟ ان مشكلة العقد الاجتماعي التي تبلورت من محاولة لفهم طبيعة المجتمع أمر اختص به علم الاجتماع ، الا أن الأمر قد تجاوز علم الاجتماع الى غيره من العلوم كالتاريخ والسياسة وغيرها وذلك لصعوبة فهم الموضوع . لذا يجد الباحث حشداً من المعلومات والمصادر التي قد تساعد على حل لغز المجتمع ، ولكنها جميعاً تقف عاجزة عن تقديم حل جذري للمشكلة . والدليل على ذلك هو عدم وجود نظرية علمية صادقة في كل زمان ومكان ، تفسر لنا طبيعة المجتمعات . أقول على الرغم من وجود المعلومات والمصادر المتراكمة التي تعني بمختلف المجتمعات في حقب تاريخية مختلفة وثقافات متنوعة الا أن هناك خلاف واضح حول نوع الظواهر الاجتماعية التي تعتبر أساسية في فهم العملية الاجتماعية وتشكيلها . وحيث أن الأمر كذلك نجد لزاما علينا البحث في النظريات التي تعرضت لمثل هذا الموضوع نقدا وتحليلا آملين من وراء هذا الوصول الى القاء مزيد من الضوء على فهم طبيعة تشكيل المجتمع .

(٢)

طبيعة المجتمع

ان غياب نظرية علمية متفق عليها تفسر لنا طبيعة المجتمع ، أمر لا يتعلق بمزاج الفكر النظري والحياة الأكاديمية فقط ولكنه يتعلق ايضاً بعناصر تكوين المجتمع وكيفية استمرار وحدة وديمومة المجتمعات

على الرغم من التحولات التاريخية وتغير المفاهيم العقلية وارتباط ذلك بالواقع العملي أو بالعكس كتلك التي تتضمن الأخلاق والسياسة والاقتصاد وما يمت به من صلات بطبيعة المجتمع القائم .

اننا لا نستطيع التصرف ازاء علمنا وعملنا الا اذا عرفنا كيف ستتأثر مشاريعنا بوجود أعمال الآخرين حولنا[1] .

(We cannot know how to act unless we know how our projects are affected by the existence and activities of other people around us) . أضف الى ذلك أننا لا نستطيع التعاون مع الآخرين في قبول اختيارات عقلانية تخدم مصالح الأفراد جميعا بدون فهم طبيعة المصادر الأساسية للتعاون نفسه . حيث أن فهم المجتمع هو العمل الذي نهتم به وذلك لفهم أنفسنا أيضا ، فالسؤال الذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار : هل يعتبر المجتمع الذي نعيش فيه اتحاد مهم يساعدنا في الوصول الى أهداف شخصية نهتم بها كتحقيق الأمن والاستقرار المادي والمعنوي ؟ أو كالسؤال الذي يتعلق بوجود عناصر أساسية لخلق مجتمع واقعي له ارتباط وثيق بطبيعة وجودنا كبشر ؟ قد يكون الانسان حيواناً اجتماعياً كما قرر أرسطو Aristotle ، بمعنى أنه لا يستطيع الحياة بمعزل عن الآخرين ولكن هل هذا يعني أننا نعتمد اعتمادا كليا على وجود المجتمع لاستمرار وجودنا الفردي ؟ أم أننا لا نشكل أهمية كأفراد الا من خلال علاقاتنا الاجتماعية مع الآخرين ؟ على كل حال فمهما كانت الاجابة على مثل هذه الأسئلة الا أن تصورنا لأنفسنا لا ينفصل عن تصورنا للمجتمع الذي نعيش فيه .

اننا لا نتصور مجتمعاً بغير أناس ، والأكثر من ذلك أنه لا بد أن يكون هناك عدد لا بأس به منهم كعدة عائلات مثلا والتي تمثل مجتمعا صغيرا ، وكذلك لا بد من أن يقوم المجتمع على مساحة من الأرض الجغرافية . ولكن وجود الأفراد ووجود الأرض ليس بكاف لخلق مجتمع . اذ لا بد من توفر عناصر الانصهار بين الأفراد . فاذا لم يكن هناك وسائل اتصال بين الأفراد المتواجدين فوق قطعة أرض ما أو بالأحرى اذا كان العنف والقتال سائدا بين الأفراد ، واذا انعدم وجود التعاون بينهم فان هذا لا يعني أن هناك مجتمعا . وفي الوقت نفسه فاننا لا نستطيع أن نقرر كيف يجب أن يكون تجمع الأفراد في سبيل خلق علاقات اجتماعية بينهم حتى نطلق على الأفراد كلمة مجتمع . لكننا يمكن أن نتفق فيما بيننا على أنه ليس شرطا أساسيا أن تكون جملة الأفراد متساوية في أشكالها وألوانها ومعتقداتها وعاداتها وتقاليدها ، اذ اننا نعلم أن هناك كثير من المجتمعات غير المتجانسة Hetrogenious في مقابل مجتمعات اخرى متجانسة Homogenious الا اننا نستطيع أن نقرر أن وجود العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع لصالح الأفراد والذي يتم عن طريق وسائل الاتصال المباشر ، أمر ضروري لايجاد المجتمع . وبغير هذا لا يكون هناك مجتمعا .

---

1. Tom Campbell, **Seven Theories of Human Society**, (London: Oxford University Press, 1981), P.5

غير أنه لا بد من التمييز بين المجتمع ككل وبين الجماعات او الجمعيات الصغيرة او النوادي داخل المجتمع والتي بدورها تتميز بتفاعل واتصال بين أعضاءها . فاذا اعتبرت الأسر مثلا جمعيات صغيرة شكلت المجتمع بكامله فاننا ننظر دائما الى هذا النوع من المجتمعات التي ولدنا فيها وليس تلك التي يمكننا أن نشكلها ، وننضم اليها ونستطيع أن ننفصل عنها متى أردنا . قد يقول قائل ان الأسرة الصغيرة (الزوج والزوجة) نوع من أنواع هذه الجماعات والتي قد يتم الانفصال بين أفرادها متى يشاؤون . الا أن التصور الفعلي لانفصال أفراد الأسرة الصغيرة ليس كتلك التي تقع داخل الجمعيات أو النوادي الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية . ولكن في الوقت نفسه فاننا لا نستطيع أيضا أن نتنكر لدور الجمعيات هذه في تشكيلها لجمعيات أكبر منها حتى نصل الى المجتمع الكبير الذي يُبنى من جزيئات فردية وجماعية صغيرة . المهم في الأمر هنا هو النظر في جملة الأفراد والجمعيات هذه وفي تشكيلها للمجتمع بكامله للوصول الى هدف يخدم الصالح العام . فإذا اتفقنا على هذا الأمر يمكننا النظر في طبيعة هذه الجمعيات الاجتماعية المنظمة .

(٣)

قضية العقد الاجتماعي

يعتبر توماس هوبز Thomas Hobbes مؤسس النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد العصور الوسطى في أوروبا . فقد أخذ على عاتقه رسم المماثلة Analogy بين المجتمع ككل وبين الجمعيات الاجتماعية الصغيرة بداخله للوصول الى نتائج منطقية . ويقترح هوبز أننا نعتقد أن الحياة قد بدأت طبيعية ولا وجود للمنظمات الاجتماعية فيها . فلا وجود لقوانين ، ولا وجود لأوامر محددة لنوع العلاقات الاجتماعية بين الأفراد ، ولا وجود للتعاون بين الأفراد . وعلى ذلك وحيث الحياة التي يحفّ بها الخطر من كل جانب ، اتفق الأفراد على دمج انفسهم في وحدة اجتماعية تماما كمجموعة من الأفراد الذين نراهم في وقتنا هذا يحاولون تأليف شركة ما أو جمعية ما أو ناد اجتماعي ثقافي رياضي . ويعتقد هوبز أنه في حالة الوضع الطبيعي المملوء بالأخطار وعدم الاطمئنان ، فان الأفراد طواعية ، وبفضل ما يتمتعون به من قوة عقلية يميزون بها الصواب من الخطأ ، أقروا بأن عليهم التعاون والاجتماع لمصلحة الكل تحت قيادة وسلطة سياسية . وبهذه الطريقة يضمنون حريتهم وأمنهم واستقرارهم وذلك عن طريق تتويج جماعة منهم يكون لها من القوة والسلطان منع شرور الآخرين تجاههم . مجمل هذا القول لهوبز أصبح فيما بعد يعرف بعماد نظرية العقد الاجتماعي[٢]

---

2. Thomas Hobbes was born in 1588 during the Spanish Armada. He was a competent classical scholar and stylist at forty, his bent for Philosophy did not reveal itself till he was nearly fifty. He was a schoolboy during the closing years of Elizabeth's reign. Tutor under James I, Philosopher under charles I, and

ويؤكد هوبز على أن طريقة خلق مجتمع على هذا الأساس يؤدي لظهور الدولة الديموقراطية والرفاه Commonwealth ، وعلى ذلك فان السلطة القائمة عندئذ تملك سيطرة عليـا أو قوة مـطلقة Sovereign Power ، بمعنى أن للحكم القائم الحق في وضع القوانين المدعومة من عامة أفراد المجتمع . ولكن هوبز ينظر للمجتمع نظرة أهم من نظرته للدولة . اذ يرى أن مجرد الاتفاق على العقد المبرم لاقامة المجتمع ، يظهر هناك جماعات ليست من خلق السلطة العليا ، ولكنها مدعمة بواسطة السلطة العليا التي تسمح لها بالظهور . وعلى هذا فالتجمعات أو التنظيمات السياسية والاقتصادية والتعليمية وغيرها قادرة على التطور والنمو في ظل الوضع السياسي القائم والتي تمكن أفرادها من الحصول على أهداف مادية ومعنوية وثقافية كما يشاؤون . أن هذه المنظمات انما هي أصلا قائمة على العقد الاجتماعي والتي هي في نظر هوبز العنصر الأساسي في تكوين العلاقات الاجتماعية .

والمشكلة الرئيسية التي وقع فيها هوبز ، على الرغم من اتباعه المنهج العلمي الذي بدأ يسود آنذاك هي افتراضه بتطور جمعيات الأفراد داخل المجتمع بواسطة دعم السلطة العليا لمثل هذه الجمعيات . اذ ماذا لو رفضت السلطة العليا دعم جمعيات الأفراد ؟ ما مصـير العقد الاجتمـاعي ؟ هل يعتبـر نقضا لنصوص العقد ؟ هل يحق للأفراد الوقوف وجها لوجه أمام السلطة العليا ؟ واذا رأى الأفراد أن لا مناص لهم سوى حمل مشعل العنف تجاه السلطة ، ألا يعني هذا عودة الى الحياة الطبيعية الأولى التي عاشها الانسان في ظل الأنانية والقسوة وحب السيطرة على الآخرين والتمسك بالنزعة الحيوانية وتغليبها على الطباع الأدمية ؟ أضف الى ذلك كيف افترض هوبز انتقال صورة الانسان الأناني الى صورة الانسـان الأدمي بتشكيله سلطة عليا ديمقراطية قادرة على استيعاب الجمعيات الفردية ودعمها لها لتحقيق مصالح أفرادها ؟ الأهم من هذا كيف نضمن عدم تعارض أهداف الجمعيات وأهداف السلطة العليا ؟ .

لأجل هذا فان كثيرا من علماء الاجتماع لم يكونوا مغرمين باتباع ما أتى به هوبز . وخاصة أن هوبز معروف بنزعته الفردية والتي بواسطتها يعتقد أن هناك تساو في نزعة الانسان بوجه عام . هذا التساوي ينطق دائما بالأنانية الصرفة .

ان النظرة الحديثة للمجتمع هي عبارة عن ظاهرة تتميز بالنشاط العملي الملازم للوجود الانساني والذي يشكل عصبة . وعلى هذا نرى اميل دوركايم Emile Durkheim على الرغم من مشاركته اعتقاد هوبز بأنه لا بد من السيطرة على الأفراد داخل المجتمع ، الا انه يعتقد أن هذا يمكن ايجاده بواسطة عملية طبيعية تظهر من خلال الوعي الجماعي Collective Consciousness قبل ظهور أي عمل فردي أو اعمال مجموعة من

---

suspect under Cromwell. He supported the sovereignty of the English monarch and called for its restoration during the troubled times of 1642 - 1689.

For more information see Richard Peters, **Hobbes** (Westport, Con. Greenwood Press, 1956).

الأفراد والتي تصبح على مر الأيام ، كافية لاجبار الأفراد على الخضوع الى جملة معتقدات وأهواء ونشاطات معينة . بعبارة أخرى فان أعمال الأفراد المتكررة هي التي تكون بمثابة معتقدات لهم وتكون جزءاً من عاداتهم وتقاليدهم وتراثهم ، فيلتزمون بها . وعلى هذا الأساس يرى دوركايم بأن عملية خضوع الانسان لأفعاله تمتد لتشمل كافة المجتمع وأفراده بالكامل . هنا نجد حسب ادعاء دوركايم أن الأفراد لا يشكلون المجتمع وانما على العكس من ذلك فان للمجتمع اليد الطولى في اثبات هوية ووجود الأفراد . وعلى هذا فان لغة الأفراد وثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأهواءهم وأفعالهم وتصرفاتهم انما هي نتاج المجتمع . فاذا أردنا حسب نظرية دوركايم ، فهم تصرفات أفراد أي مجتمع وجب علينا أن ننظر في طبيعة المجتمع الذي شكلهم وصقل آراءهم وأهواءهم . ففي دراسته لظاهرة الانتحار مثلا ، قرر دوركايم أن فعل الانتحار الفردي ليس نتيجة لشروع صاحب الفعل القيام به وانما على العكس من ذلك فهو نتاج طبيعة المجتمع . فعن دراستنا لظاهرة الانتحار ، يرى دوركايم أنه من الخطأ النظر الى بواعث ونوازع ودوافع الفرد المنتحر ولكن لا بد من دراسة طبيعة المجتمع الذي ينتمي اليه الفرد وذلك بقياس مقدار تماسك الأفراد والجماعات فيه او عدم تماسكهم .

وينظر دوركايم الى المجتمع وكأنه وحدة عضوية تولد وتنمو وتشب وتتكاثر وتهرم وتشيب وتموت . أن المجتمع عنده قوة تهب الخلق والموت . انه يشبهها بقوة الخالق . فالمجتمع عنده خالق للأفراد ويطالبهم بتقديم الولاء والطاعة والعبادة . وحيث أن المجتمع ليس عضوا بيولوجيا أو الها فقد وجد دوركايم صعوبة في اثبات نظريته بدون الدخول في متاهات متناقضة يصعب فهمها في كثير من الأحيان .

الشيء المهم بالنسبة لنظريتي كل من هوبز ودوركايم أن كلاهما لا يصف الوجود الاجتماعي فقط أو يروي قصة تطوره التاريخي ، بل على العكس من ذلك فاننا اذ نقرأ لهما ما كتبوه نجد أننا لا نحصل على معلومات حول الحياة الاجتماعية بل حول طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة بين الأفراد داخل المجتمع نفسه . ولم نجد بين منظري علم الاجتماع من اتبع طريقتهم هذه ، وتفوق عليهم سوى ابن خلدون ، والذي سنتعرض له بعد قليل .

(٤)

عناصر النظرية

قبل الحديث عن بعض النظريات الاجتماعية التي اهتمت بتفسير المجتمع لا بد من الحديث عن عناصر النظرية . فلا تقوم للنظرية قائمة ، أو بالأحرى لا نستطيع أن نتحدث عن أي نظرية الا اذا اعتمدت على عناصر ثلاثة هي : التعريف والوصف والتفسير . أما التعريف فيتضمن المعنى أو جملة المعاني الأساسية التي تؤلف المفهوم الذي نحن بصدد دراسته . فالباحث الاجتماعي مثلا لا بد له من أن يعرف لنا كلمة « اجتماع » ، ويقدم أيضا كشف حساب لمعاني أخرى ترتبط بالكلمة كما عرف لنا هوبز

ولوك ومنتسكيو كلمة « العقد » ، وكما عرف دوركايم « التكامل » أو « التماسك » Solidarity ، وكما عرف ابن خلدون كلمة « العمران » وكما عرف ماركس كلمة « الصراع » وكما عرف ارسطو اصطلاح « المجتمع المدني » وهكذا ، ونحن هنا مثلا عندما نتحدث عن المجتمع لا نعني طبقة معينة من طبقات المجتمع ، كطبقة العمال أو الطبقة الرأسمالية أو الطبقة الفقيرة ، ولا نقصد أيضا جمعيات اجتماعية معينة كاتحادات العمال أو التجار أو الموظفين أو حزب سياسي معين ، ولكننا نقصد بالمجتمع ذلك الحشد المتشابك من علاقات الأفراد بعضهم ببعض من خلال جمعيات ومؤسسات تربطها ثقافة معينة وطريقة حياة واحدة ، الا أننا أحيانا نجد أنفسنا مضطرين للبحث عن أفراد وجماعات لا تتوفر فيهم الصفات المنصوص عليها ، ولكن لهم ارتباط بطريقة أو بأخرى بالمجتمع الذي نود دراسته . ويحدثنا هوبز مثلا في تعريفه للمجتمع بأنه ذلك الذي يتألف من أفراد يعيشون في حالة من الأمن والسلام ، وهو يضطر بذلك الى أن يبحث أيضا في نقيض حالة السلم التي نص عليها وهي حالة الحرب ، ويذهب في تحليله الى أن استمرار حالة السلم يتطلب وجود سلطة سياسية عليا حازمة ، وعلى هذا الأساس تضطر الى البحث في العلاقة بين المجتمع والدولة .

ان التعاريف Definitions ليست مهمة في حد ذاتها ، الا أن أهميتها تظهر عندما نريد توضيح كثير من المفاهيم العقلية التي تكون في كثير من الأحيان غامضة . اذ لا بد من تحليل هذه المفاهيم الغامضة عن طريق التعريف حتى نستطيع تقديم صورة واضحة عن الظاهرة التي نحن بصدد تفسيرها . فهوبز مثلا يحدثنا عن حالة السلم التي ينشدها أفراد المجتمع والتي لا تتأتى الا اذا احتفظ الأفراد باستمرار العقد المتفق عليه ، وعلى هذا يكون هناك قضية معروضة للفحص العملي او التجريبي بواسطة الملاحظة والتجربة .

بينما تكون التعاريف دقيقة وقصيرة ، يكون الوصف نشاطا لا متناه بحيث أنه لا يوجد له نهاية منطقية . وحيث أن هناك عدد غير محدود من نقاط البحث والاكتشاف والمقابلات وتحديد وجهات النظر المتضاربة ، الا أن عملية الوصف لا بد لها من الوقوف عند حد معين . وهذا بالفعل ما فعله كل الباحثين الاجتماعيين ابتداءاً من سقراط Socrates حتى جون ديوي John Deweyاذ كانت النظرية عبارة عن تنظيم لأوصاف متعددة وذلك عن طريق اختبار وتلخيص الحقائق الأساسية التي تحدد الظاهرة تحت البحث ، فان الاختبار وحده لا يعتبر نظرية ، وعلى النظرية ان تحدثنا عن كل الجوانب التي تحيط بالظاهرة . ولا تتم مثل هذه العملية الا بتحقيق البحث عن المفاهيم Concepts والتعاميم Generaliza tions . أي أن نعتني بأخذ كل ملاحظة ذات أهمية تتعلق بالظاهرة تحت البحث ، وهذا بالفعل ما قام به هوبز عند بحثه في مفهومي العقد والسلطة العليا ، وما فعله دوركايم عند بحثه في مفهوم التكامل الاجتماعي ، وعلاقة هذه المفاهيم بالظاهرة الاجتماعية ، كظاهرة تقسيم العمل وهو نفس المفهوم الذي استعمله كارل ماركس وآدم سمث ، وقد استعمله ماركس كسبب ونتيجة Cause and Effect للصراع الاجتماعي بينما أكد سمث أن المفهوم له علاقة بفكرة التضامن الاجتماعي (التماسك الاجتماعي) Social Cohesion المرتكز على

عواطف متبادلة (مشاركة وجدانية) Mutual Sympathy وقد استعمل أرسطو مفهوم الصداقة والذي هو بشكل أو باخر ، إلى ارتباط بالعلاقات الاجتماعية الطبيعية ، بينها أشار ماكس فبر Max Weber الى مفهوم العمل الاجتماعي Social Action كأحد التعميمات عند دراسته للظواهر الاجتماعية . وعلى ذلك نرى أن كل باحث له حرية اختيار المفاهيم الخاصة ببحثه والتي تمكنه من بناء المعلومات المصنفة لديه حول هذه المفاهيم وذلك لتفسير ظاهرة الوجود الاجتماعي الواقعي .

لقد كان طموح هوبز كغيره من المنظرين ، الوصول الى نظرية صالحة لكافة المجتمعات في كل زمان ومكان . وعلى ذلك فقد هدف الى تمييز أنواع مختلفة من السلطة العليا ، كالسلطة الناتجة عن القهر والغزو والسيطرة وتلك التي تأتي بإرادة الأفراد واختيارهم الحر . أما دوركايم فقد فرق بين نوعين من التماسك الاجتماعي Social Solidarity ، التماسك الميكانيكي والتماسك العضوي Mechanical and Organic ، حقا ان هناك أهمية قصوى بين المنظرين الفلاسفة في اختيار الطرق لدراسة المجتمعات والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والتي تساعد على تصنيف وتمييز المعلومات الخاصة بدراسة الظواهر . فنرى أرسطو مثلا يميز بين ثلاثة انواع جيدة من الحياة المدنية السياسية وهي النسب (Kinship) والاستقراطية Aristocracyوحكم المدينة (Polity) في مقابل ثلاثة انواع رديئة وهي الاستبدادية (Tyranny)وحكم الأقلية (Oligarchy) والديمقراطية (Democracy) ويميز ابن خلدون بين ربيع وصيف وخريف وشتاء الدولة ، ويشير آدم سمث الى مراحل الصيد فالرعي ثم الزراعة فالتجارة عند بحثه عن تطور الجمعيات ، وقدم ماركس تحليلا علميا للفرق بين مرحلة الاقطاع ومرحلة الرأسمالية ، وميز ماكس فيبرين البيروقراطية التقليدية Traditional والبيروقراطية العقلانية (Rational) في دراسته للمنظمات الاجتماعية .

وتمييز انواع مختلفة من المجتمعات أمر وصفي بحت وليس تعليلي . اما في التعليل او التفسير فلا بد للباحث من أن يذهب ابعد من وصفه للظاهرة ، وذلك بتقديم تفسير لأن تقوم هذه المجتمعات على الشكل القائمة عليه . فعلى سبيل المثال ، لماذا تتغير بعض المجتمعات سريعا بواسطة الثورة المسلحة واخرى تتغير تدريجيا بواسطة النمو الطبيعي . ففي اي نظرية لا بد من ان يصاحب الوصف نوع من انواع التفسير . ولكن قضية التفسير في العلوم الاجتماعية تتعرض في كثير من الاحيان لعوامل ذاتية صرفة ، فقد يروق تفسير معين لي ولكنه لا يروق لك . ونحن نرى ارسطو مثلا يحاول ايجاد ما سماه بالوضع الطبيعي لكل نوع من أنواع الكائنات عند تفسيره للمجتمع . أما هوبز فانه يحبذ النظر في الأسس التي تبنى عليها الظاهرة الاجتماعية والذي يعتبره جذور الظاهرة في مرحلة ما قبل التكوين والتي تشمل دوافع افراد المجتمع . الا أن هذا اللون من التفسير لا يقنع كل من آدم سمث ودوركايم فهم يعتقدون ان الدوافع الانسانية تحتاج دائما الى تفسير معين . وهم يركزون على البحث في السلوك العضوي في المجتمع

والذي له اتصال مباشر باجزاء المجتمع الأخرى . فيفسر دوركايم الطقوس الدينية Rituals على اساس تأثيرها على تماسك المجتمع والذي تعتمد عليه مظاهر المجتمع الاخرى[٣] .

(٥)

نظريات العقد الاجتماعي

أ- أرسطو

ينظر أرسطو[٤] الى المجتمع الانساني كمشروع أخلاقي Ethical enterprise متأصل في طبيعة الانسان الاجتماعية والموجه لتحقيق مجتمع سياسي يتميز بالخير الأخلاقي والصلاح العقلي . ويشير أرسطو الى المجتمع الانساني ككائن عضوي ، وذلك ناتج عن دراسته للبيولوجيا ، فهو يستعمل دائما عبارات وأفكار النمو العضوي والبلوغ ومفهوم الصحة والشيخوخة وما الى ذلك . ويطبق أرسطو هذا المنهاج على الأخلاق ، اذ تحتوي الفضيلة عنده على عناصر انسانية يعادلها شعور بالسعادة لدى الانسان . ويمتد هذا التطبيق عند أرسطو ليشمل السياسة أيضا . وهو يعتبر علم السياسة سيد العلوم جميعا .

ان المنهج البيولوجي الذي اتبعه ارسطو ألزمه القيام بعملية تحليلية بحيث أضحى العالم اجزاء مصنفة الى انواع وأجناس . وعلى هذا فان الانسان حيوان يتميز بعناصر معينة أهمها العقل والكلام . ويهتم ارسطو بهذين العنصرين لأن الانسان يستطيع بواسطتها الوصول الى الحياة الأخلاقية ذات المستوى الرفيع . أما العقل فهو الجزء الذي بواسطته يعي الانسان ما يفعل ، والعقل يحتوي على جزء عملي له كامل السيطرة على شهوات الانسان ، وجزء نظري له القدرة على فهم العالم الذي يحيط به ، وهذا الجزء ايضا هو الذي يوصل الانسان الى اعلى مراتب التفكير وهي حياة التأمل الخالص Contemplation . أما الجزء الحيواني لدى الانسان كما يرى أرسطو ، فيتمثل بالرغبة الجنسية ، والحب الطبيعي للآخرين والتعايش معهم . ولكن ملاحقة الشهوات وحب السيطرة على الآخرين والشعور بالفخر والاعتزاز

---

٣. لمزيد من النظرية والتفسير انظر في احمد ظاهر، **نظريات في العلاقات العامة** بيروت، دار الشرق، ١٩٧٨) الفصل الاول. وانظر ايضا للمؤلف كتاب **البحث العلمي الحديث** (بيروت، دار الشرق، ١٩٧٩)، الفصل الثالث.

4. Aristotle was born in 348 B.C. He attended Plato's Academy in Athens for twenty years and later establish his own. Aristole Studied marine biology.Then he was tutor to the Young Alixander before he become the King of Macedonia. He never accepted the Athenian Democracy. He wrote **Nicomachean Ethics** and the **Politics,** In addition to his lectures that cover natural sciences, metaphsics, ethics, logic, rhetoric and politics.

بممارسة قهرهم يجعل من الانسان في حالته اللااجتماعية، على الأقل، شريرا. والناس عند ارسطوا بوجه عام أنانيون وجبناء ، وحيث أن لديهم قوة الفعل الناتج عن الارادة (وهذا ما لا يتوفر في الحيوانات) فانهم اذا تركوا بغير قانون عادل (والذي يربطه ارسطو مع العقل) يصبح الانسان اقبح انواع الحيوانات[٥] .

يرى ارسطو ان الجزء المركزي للحياة العقلية الطبيعية لدى الانسان ، القدرة على اتباع مقياس معين في التصرف هو مقياس الوسط . فالحياة الأخلاقية عنده هي الحياة التي تتوسط النقائض لتجعل الأمور تسير بموازنة طبيعية . فالشجاعة مثلا تقع في مركز وسط بين الجبن والاندفاع ، ويقع الكرم بين حالتي البخل والتبذير . ويمتد هذا ليشمل مفاهيم الأخلاق الأخرى كالفضيلة والعدالة وما الى ذلك . ويعترف ارسطو بصعوبة ايجاد نقطة الوسط او التوازن هذه أحيانا ولكنه يؤكد أن الانسان العاقل ، اي الذي يستعمل جانب العقل العملي ، قادر على هذا التمييز والعمل بمقتضاه . ويرى ارسطو ان ازدياد ثقافة الانسان وتعليمه وتدريبه يساعد دائما على الوصول الى الحياة الفاضلة[٦] .

أن العائلة القائمة على حب متبادل بين الآباء والأبناء هي نقطة البدء في الحياة الاجتماعية المدنية عند ارسطو والذي يعبر عنه ارسطو بكلمة **الصداقة** وهي العنصر الأساسي في تكوين المجتمع ككل . وهو ينظر الى الأسرة نظرة أرفع من كونها عاملا من عوامل ازدياد السكان فقط بل العامل الأساسي في الانتاج أيضا . ويعتقد ان الزراعة هي العامل الرئيسي في الانتاج المادي الذي يخدم افراد المجتمع واحتياجاته .

لا يعني مفهوم الصداقة عند ارسطو دعوة للمساواة ، فان كان الحب المتبادل بين الآباء والأبناء قائما ، فان هذا لا يعني مساواة الرجل بالمرأة او بالأبناء اذ يلعب الرجل دورا هاما في الأسرة ، ويعتبره ارسطو سيد العائلة الصغيرة ويحكم زوجته وكأنه شبه ملك ، ويحكم ابناءه وكأنه ملك مطلق ، أما بالنسبة للعبيد فهو يحكمهم وكأنه ملك مستبد . ومعاملة الرجل لزوجته وأولاده غاية في حد ذاتها ، ولكن معاملته للعبيد وسيلة لغاية تهدف توجيه العبيد وارشادهم لأنهم لا يتصرفون بمنطق عقلي . وعلى هذا الأساس نرى ارسطو يقسم العمل في المجتمع بناءاً على تقسيمه لأدوار الأسرة .

وينتقل ارسطو من الأسرة الى القرية وهي المرحلة الثانية في بناء المجتمع ، وتتألف القرية من مجموعة من الأسر ، وعلى الرغم من دور مفهوم الصداقة وما يلعبه من حب متبادل بين العائلات الا ان الصداقة لا تبدو قوية بين الأسر المختلفة كما هي الحال في الأسرة الواحدة . مفهوم الصداقة في القرية

---

٤ . ارسطو، **الأخلاق**، الكتاب الأول، الفصل الثاني.

6. D.J. Allan, **The Philosophy of Aristotle, (London: Oxford University Press, 1952).**

يتخلله مبدأ المنفعة المتبادلة بين الأفراد والأسر مما يجعل الصداقة في مرتبة اقل أهمية مما هي عليه الحال داخل الأسرة الواحدة(٧) .

اما المدينة فهي مجموعة القرى التي اجتمعت معا ويسميها ارسطو المدينة (Polis) ، ولا يقتصر دور المدينة على بناء القلاع والتأهب لمجابهة اي خطر خارجي وتشجيع التجارة والصناعة لأغراض التطور الاقتصادي البحت ، ولكنها تطور مفهوم الصداقة في القرية ليحل محله مفهوم المساواة ، وعلى هذا نفهم من ارسطو ان المدينة ذات اكتفاء اقتصادي واجتماعي وسياسي وعسكري ذاتي ، اذ يتواجد فيها كل اصناف الناس القادرين على الدفاع عن انفسهم وعن مصالحهم والأكثر من هـذا وذاك تتميز بـالحياة الفاضلة لأن افرادها فاضلين . ويشترط ارسطو في افراد المدينة وان كبرت ، القدرة على معرفة بعضهم البعض .

لم يكن ارسطو خياليا في تفكيره . لقد ادرك ان اناس المدينة سوف لا يكترثون لخدمة الأخرين وينسون انفسهم لذلك فقد أقر الملكية الخاصة . واقترح تقسيم الأرض الزراعية على المزارعين حتى تعم الفائدة اسرهم وبالتالي يسهمون في الحياة الاقتصادية للمدينة .

مدينة ارسطو لا تقوم بغير افراد يسنون لها القواعد والقوانين لتسير العلاقـات الاجتماعيـة بين افرادها . لذلك فقد أقر وجود النخبة السياسية The Elite القادرة على تحقيق العدالة بتطبيقها للقوانين . النخبة السياسية عند ارسطو تقوم بمقام الدولة ، ففي يدها السلطة العليا ، وتستطيع ان تشن الحرب على عدو او تدخل في مفاوضات سلمية مع الأخرين . وهي التي تعين القضاة والمستشارين ومن تراه مناسبا للقيام بأعمال الدولة . وعلى هذا فان هناك انواع يمثلون الحكومة الجيدة وهي : -

١ - النسب Kinship وهو حالة الفرد الواحد الذي يحكم لصالح المدينة .
٢ - الارستقراطية وهي حكم الأقلية الذين يحكمون لصالح المدينة أيضا .
٣ - حكم الأغلبية لنفس الغرض .

وهناك أيضا لدى ارسطو ثلاثة انواع تمثل الحكومة السيئة وهي :

١ - الحكومة المستبدة أي حكم الطغاة .
٢ - الاوليجارشيه اي حكم الأقلية .
٣ - الديمقراطية اي حكم الأكثرية . ويرى ارسطو ان كل نوع من انواع الحكم هذه لها خصائصها المميزة فالملك يسعى دائما للحصول على الشرف والطاغية يحقق سعادة ذاتية والارستقراطية تسعى

7. **Stephen R. Clark, Aristotle's Man** (London: Clarendon press, 1975) see also **John B. Morral, Aristotle** (London: George Allen & Unwin, 1977). On the concept of friendship see **W. Fortenbaugh, "Aristotle's Analysis of Friendeship", Phronesis,** Vol. XX, 1975 PP. 51-62.

لتحقيق كمال الفضيلة . اما الاوليجارشيه فتحوي نخبة من الأغنياء الذين يسعون لتحقيق مزيد من الغنى ، اما الديموقراطية فتسعى دائما لتحقيق الحرية الكاملة والتي تنقلب الى غوغائية اما حكم الأقلية فإنه موجه لتحقيق الموازنة داخل المدينة .

ونوع الحكم المفضل لدى ارسطو هو الارستقراطية ويعتبرها الحكم المثالي . ولكنه في نهاية المطاف يحبذ الحكومة المشتركة التي تشبه حكومة المدينة . وعلى ذلك فهو يؤيد مشاركة الاوليجاركيه في الحكم . ويعتقد ان الاغنياء في السلطة يحمون الفقراء الباحثين عن الحرية والذين يشكلون الغالبية العظمى في مجلس المدينة . وهو يعتبر الديموقراطية نوعا من الغوغائية لأن العامة لا تستطيع ان تفهم المدينة فهما عميقا[٨] .

اذا كان ارسطو قد نادى بالمساواة في دولته فانه قسم الناس الى اصناف عدة : اذ يتربع الذين ولدوا وفي افواههم ملاعق من ذهب ويتمتعون بالغنى والفضيلة على القمة ، يليهم اغنياء لا يملكون الفضيلة ، ويشكل المزارعون درجة ثالثة في مجتمع المدينة الفاضل ، ثم يتبعهم عامة الناس في القرى والمدن الذين يعملون في التجارة والذين يعملون بأيديهم اي العمال ، وأخيرا تضم المدينة الارسطية طبقة العبيد والأجانب .

(ب)

ابن خلدون

مهمة التاريخ عند ابن خلدون[٩] انما هو وصف للاجتماع الانساني الذي هو العمران . لم يهتم ابن خلدون في وصف علم العمران فقط بل تعدى ذلك الى بحث اسباب العمران متخذاً من التاريخ منهجا علميا . وهو يخبرنا في مقدمته عن ضرورة تمحيص التاريخ وحوادثه ، اذ ان كثيراً من الحوادث التاريخية محرفة ومشوهة ومنقولة بغير معاينة بل مبنية على الظن والتخمين . وهو يرى ان كثيرا من المؤرخين وبقصد حب التقرب لأصحاب المراتب يتجهون للمدح والثناء ، وبذلك تطمس الحقيقة ، ويرى بعض المؤرخين ونفوسهم مولعة بالحصول على الجاه والثروة وليسوا راغبين في البحث عن الحقائق ، ومن الأسباب الأخرى التي يركز عليها ابن خلدون جهل الباحث بطبيعة العمران البشري اذ يقول :

كل حادث من الحوادث ذاتا كان ام فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من

---

8. Aristotle, **Politics**, Book IV, chapter 11.

٩ . هو عبدالرحمن بن خلدون المغربي صاحب المقدمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. ولد سنة ١٣٣٢ وتوفي سنة ١٤٠٩ م ٨٠٨ هـ.

أحواله . فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب[١٠].

يرى ابن خلدون ضرورة اجتماع الانسان بغيره وذلك لعدم مقدرته على القيام بجميع الأعمال التي تتطلب استمرار وجوده بمفرده . فحصول الفرد على قوت يومه من الحنطة مثلا « يحتاج الى كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحدة من هذه الأعمال تحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة من حداد ونجار فاخوري » وما الى ذلك . حتى ان قدرة الانسان على الحفاظ على حياته امام الحيوانات الأخرى المفترسة ناقصة بغير اجتماعه مع الآخرين[١١] .

يعتقد ابن خلدون ان الانسان مركب من خير وشر اقتداءاً بقوله تعالى « وهديناه النجدين » ، ويؤكد أن الشر أقرب الى خلال المرء من الخير ، وبناء على ذلك فان من أخلاق الانسان الظلم والعدوان استنادا الى قول الشاعر:والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم . وعلى هذا الأساس يجد ابن خلدون ان عدوان ابناء المدن والأمصار لبعضهم البعض يزداد بواسطة الدولة وذلك بحكم ما للدولة من قوة قهر وسلطان ، اما العدوان الخارجي فيصد عن طريق منعة الأسوار او بواسطة حامية الدولة (الجيش) واما احياء البدو فيصد عنهم انجادهم وفتيانهم ، ويقرر ابن خلدون ان مدى نجاح هؤلاء الانجاد والفتيان يعتمد على شدة عصبيتهم اذ بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم . بعبارة اخرى كلما كان الأفراد غارقين في العصبية اكثر كلما كان دفاعهم عن قبيلتهم اشدّ والعكس بالعكس .

عصبية ابن خلدون تعادل المصطلح الحديث « القومية » والمفهوم عبارة عن انتماء المجموعة للأرض وللأفراد . او قد يكون الالتحام قد نتج عن قيام المجتمع بعمل من الأعمال يستحق الدفاع عنه والانتماء اليه ، ويصدق ذلك على العقيدة ايضا . وبناء عليه فلا وجود لاتفاق مبرم بين الأفراد من جهة وبينهم وبين حاكمهم من جهة اخرى . ان الاتفاق المبرم بين الأفراد تقره طبيعة مجتمع ابن خلدون وهو المجتمع الصحراوي ، ان طبيعة القهر الصحراوي وندرة المصادر الطبيعية هي التي تقرر للأفراد اجتماع بعضهم مع بعض في سبيل مصالحهم الخاصة ويدعم ذلك ما لهم من عصبية . اما عقد الافراد مع الحاكم فلا يتم باتفاق في الأصل بل يتم عن طريق غلبة العصبية . فالاقدر غلبة والأقوى عصبية يحكم المجتمع وفي ذلك يقول :

لا تكون الرئاسة الا بالغلب ، ولا يكون الغلب الا بالعصبية الغالبة لكل العصبيات . . (عندئذ يقر الأفراد) بالاذعان والاتباع[١٢] .

---

١٠ . مقدمة ابن خلدون، ص ٢٨ .

١١ . المصدر السابق ص ٢٧ ـ ص ٣٤ .

١٢ . المصدر السابق ص ١٠٥ .

على الرغم من وجود العصبية عند العرب كما يقرر ابن خلدون الا انهم لا يتغلبون الا على البسائط من الأمور وذلك لطبيعة التوحش المتأصلة فيهم ، فهم اهل انتهاب ينتهبون ما اتيح لهم من غير مغالبة او ركوب خطر ، ويفرون الى منتجعهم في القفر حينما يجدون الأمر صعبا ، فالقبائل التي تسكن الجبال تكون بمنأى عن عبثهم وفسادهم لأن العرب لا يحبذون اوعار الجبال ومشاقها . ويرى ابن خلدون ان ضعف الدولة يتيح مجالا للعرب لان يسلبوا وينهبوا حتى ينقرض العمران .«وهم اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب وذلك لأنهم امة وحشية استحكم فيها التوحش واسبابه فصار لهم خلقا وجبله ، وهم من اصعب الناس اقتيادا وهي طبيعة منافية للعمران البشري . فهم على استعداد لهدم البيوت لاستعمال حجارتها نصبا للأثافي (المواقد) ويخربون سقوفها ويستعملون خشبها اعمدة لخيامهم فاصبحت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو اصل العمران» . ويزيد ابن خلدون على ذلك في وصفه للعرب بأن طبيعتهم انتهاب ما في ايدي الناس ، وليس عندهم في اخذ اموال الناس حدا ينتهون اليه ، بل كلما امتدت اعينهم الى مال او متاع انتهبوه فاذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ اموال الناس فيفسد العمران ويضيف ابن خلدون «وهم (العرب) ليس لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض انما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا . فاذا توصلوا الى ذلك وحصلوا عليه اعرضوا عما بعده من تسديد اموالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن اغراض المفاسد وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصا على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها» . وبناءاً على ذلك يجد ابن خلدون ان الفوضى تأخذ طابعا خاصا للمجتمع يكون سببا في هلاكه . مجتمع ابن خلدون متنافس دائما على الرئاسة وقل أن يسلم احد من الأفراد الأمر لغيره بقصد القيادة ولو كان أباه او أخاه الا نادرا وعلى كره من أجل الحياء . وعلى ذلك نجد مجتمع العرب الذي اهتم به ابن خلدون متعدد الحكام والأمراء ، مختلف في الجباية والأحكام التي تنطبق على الرعية وهو في جملته فاسد . ويقرر ابن خلدون ان ما ان دخل الأعراب وطنا الا وأسرع اليه الخراب فقد تركت اليمن خرابا بعد عمران ، والعراق فسد عمرانه الذي كان للفرس ، وتركت قبائل بني هلال وسليم المنطقة الواقعة بين السودان والبحر المتوسط خرابا بعد ان كانت المنطقة عامرة بشهادة ما فيها من معالم وتماثيل وشواهد[١٣] .

ان مجتمع ابن خلدون أبعد ما يكون عن السياسة وذلك لأن افراده اكثر بداوة وتوحشا وأبعد في القفر وأغنى عن احتياجاتهم الزراعية ، فصعب انقيادهم ، وقائدهم بحاجة إلى عصبيتهم ، فهو مضطر إلى احسانهم لا حبا فيهم ولكن حبا في عصبيتهم ، وسياسة القائد تقتضي الظلم والقهر والا فقد الحكم والسياسة على السواء . ويعتقد ابن خلدون ان الظلم مفسد للعمران وخاصة اذا أخذت الدولة من افرادها ضرائب باهظة لا مبرر لها او اشترت املاك الناس بأسعار زهيدة .

وتجدر الاشارة هنا الى أن عظمة مقدمة ابن خلدون قد بحثت المجتمع العربي بحثا موضوعيا وذلك عن طريق ايجاد العلاقة بين الظواهر الاجتماعية ، أسباب علمية للوضع الاجتماعي القائم .

---

١٣ . المصدر السابق ص ١١٨ ـ ص ١١٩ .

(ج)

توماس هوبز

اذا اعتقد ارسطو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه فان هوبز يقرر خلاف ذلك . اذ يجد أن الانسان عدو الاجتماع . هذا الكائن غير الاجتماعي انما تمر فيه كل العوامل البيئية وتنعكس على حواسه الخمس . ان هذه المداخلات البيئية تولد ردود فعل بدنية داخلية يمكن وصفها بأنها عواطف أساسية متأججة تتفاعل مع الشهوات . فاذا كانت العواطف الداخلية تؤثر في الحواس فهي شهوية Appetite أما اذا كانت حركة بعيدة عن تأثيرها على الحواس سميت كرها Aversion وكلا العاطفتين تسببان نشاطاً بدنياً هو حصيلة الناتج عما يدخل الانسان من عناصر بيئية ، غير أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل يستمر صراع العواطف بين الشهوة والكرة في احدى مناطق الدماغ حتى تتغلب احدى العاطفتين على الأخرى وبذلك اما ينشط فعل ما او يتوقف(١٤)

ويضيف هوبز لنظريته السيكلوجية الجبرية نظرية طبيعية اخلاقية مؤادها أن الخير Good هو موضوع الرغبة Desire وأن الشر Badهو موضوع الكره Aversionأضف الى ذلك فان الرغبات الانسانية كلها ذات علاقة بسعادة (راحة) الانسان Well being وعلى هذا الأساس فقد أصبحت الأخلاق عند هوبز نسبية حسب اشباع الانسان لرغباته . وبناء عليه فان هوبز من أصحاب النزعات الفردية الذي يعتقد بأن على كل فرد بوصفه كائن عاقل . السعي لاشباع رغباته . وعلى هذا فان قمة الأخلاق الهوبزية انما هي مرحلة التعقل Prudent (الحكمة ، الحصافة ، التدبر ، الاقتصاد ، الفطنة ، الاحتراس) . وعلى هذا يرى هوبز ان كل شيء خاضع للحركة . وتبدو قيمة الشهوات والرغبات واشباعها كأمر ضروري لاستمرار بقاء الجسم وابعاده عن الموت . وعليه فان كل ما يؤدي لحركة الجسم وبقاءه يدفع المرء لأن يكون عضوا اجتماعيا فعالا ، وكل ما يبقي الجسم في حالة كساد وكسل يبعده عن المجتمع وينتهي به بالموت والهلاك . وبناءاً على ذلك يقرر هوبز ان حياة الفرد عبارة عن عملية متصلة من الصراع لأجل اشباع غرائزه . أما الطريقة الذي يشبع بها الانسان غرائزه ورغباته انما تكون عن طريق القوة Power Perpetuall الحياة الانسانية ما هي في جملتها وتفصيلها الا صراعا ابديا للحصول على القوة تلو القوة والتي لا تتوقف بدورها الا عند الموت .

(Human life is a perpetual and restless desire of power aften power) ولكن القوة لا يمكن الحصول عليها الا عن طريق الصراع . فعلى الرجال أن يصارعوا اولا للحصول على المصادر الطبيعية النادرة (تنافس Competition) ، وعليهم ثانيا ان يدافعوا عن انفسهم حتى لا تضيع القوة التي حصلوا عليها

---

14. Thomas Hobbes, **Leviathan,** edited by C.B Macpherson (London: Harmondsworth, 1968), P. 128

15. **Ibid.** P. 161

(عدم الوثوق بالنفس Diffidence) ثم عليهم ثالثا وفي حالة عدم ندرة المصادر الطبيعية وتوفر الأمن والاستقرار ، البحث عن الاستعلاء Superiority والذي لا يكون الا بالحصول على قوة تضاف الى القوة الأصلية . (العظمة glory) .

ويرى هوبز ان هذه القوى الثلاث تجعل الأفراد في صراع دائم فيما بينهم ، ويتأجج هذا الصراع في غياب قوة خارجية عنهم . فالأفراد بناء على ذلك ، في حالة من الحرب الدائم مع بعضهم البعض . وهنا نجد انسان هوبز لا يصلح للحياة الاجتماعية لأنه ليس كائن اجتماعي بطبيعته على عكس ما قرر ارسطو . حالة الانسان الطبيعية الهوبزية تعني غياب المؤسسات السياسية والاجتماعية والذي يوصف الانسان فيها بكونه « منعزلا Solitary ، فقيرا Poor قذرا Nastyوحشيا Brutishوحياته قصيرة Short »[١٦] وعلى هذا فالحياة عنده ليست سباقا بين الأفراد وانما هي معركة حامية الوطيس ، وهي معركة بلا قوانين ولا قواعد تقيدها مما ينتج عنها في نهاية المطاف خسارة الجميع (All are losers) .

أن التحليل الهوبزي للطبيعة الانسانية يؤدي الى صعوبة قيام تعاون انساني . ولكن الانسان بحاجة الى المجتمع تماما كالطفل الذي لا يستطيع الحياة بغير أبوين والآخرين الذين يساعدوه في التغلب على الصعاب اثناء سير حياته . القضية الهوبزية تتلخص في المنفعة الشخصية الفردية التي يأمل أصحاب العقد الاجتماعي الحصول عليها . ترى هل يبطل العقد عند تحقيق الأفراد لمصالحهم التي اجتمعوا بسببها ؟ الجواب لدى هوبز جاهز وهو : طالما ان عنصر الخوف ملازم للانسان فانه بحاجة الى التعاون مع الآخرين .

(د)

كارل ماركس وهيجل

ينظر كارل ماركس[١٧] الى المجتمع من خلال عملية التطور التي سوف تنهي كل الصراع والعنف . ويترأى له أن حالة السلم والاستقرار لا تتم الا عند الوصول الى المجتمع الشيوعي والذي لا يتحقق الا عن طريق الثورة الدموية العارمة . ان ما يميز المجتمعات جميعا باستثناء المجتمع البدائي الذي خلا من الملكية الخاصة ، فيما يقول ماركس وانجلز في المنشور الشيوعي الذي نشر سنة ١٨٤٨ The Communist Manifesto ، هو صراع الطبقات . غير ان هذا الصراع لا بد له من الانتهاء بعد أن يتحول المجتمع إلى مجتمع لا طبقي Classless خال من الصراع Conflict-Free وهو بدوره مجتمع خلاق ذو طابع انساني. هذا المجتمع سماه الماركسيون المجتمع الشيوعي .

16. **Ibid.** P. 186.

١٧ . مؤسس مع انجلز الفلسفة الماركسية . توفي في انجلترا سنة ١٨٨٣ .

لم يركز الماركسيون دراستهم على العلاقات الاجتماعية التعاونية داخل المجتمع الشيوعي المقترح ، ولكن على العكس من ذلك فقد كان التركيز على دراسة الوضع السائد للمجتمعات الأوروبية آنذاك . ويرى ماركس أن الصراع داخل المجتمعات صراع طبيعي بين اولئك الذين يملكون رؤوس الأموال وغيرهم الذين لا يملكون سوى قوة عملهم . ليس الصراع هنا بين الأفراد كما يرى ذلك هوبز . ويُعزى ذلك الى الفترة التي عاشها ماركس والتي هي مرحلة انتقال سريع نحو الصناعة في المجتمعات الأوروبية التي عاش فيها وشاهد كثيرا من أوجه التغير الاجتماعي .

لقد أخذ ماركس على عاتقه اكتشاف النظام الاجتماعي للتطور التاريخي . وهو مدين بذلك الى أفكار هيجل Hegel الفيلسوف الألماني صاحب الديالكتيك المثالي المتأثر بفلسفتي هيراقليطس وأفلاطون . فقد أخذ هيجل عن هيراقليطس نظريته في التغير والحركة والصيرورة والانتقال، وأخذ عن أفلاطون ومحاوراته عملية توليد الأفكار من أفكار أخرى . ويقف ديالكتيك هيجل على انتقال الأضداد Contraries الى تأليف عقلي جديد أثرى وأخصب من موجب الضد أو نقيضه . عملية التأليف العقلي الهيجلية هذه اهتم بها ماركس،ولكنه قلبها رأسا على عقب بحيث طبق ديالكتيكه على الواقع العملي بدلا من التفكير النظري . اعتقد هيجل ان العقل يحكم التاريخ ، وان التاريخ في جملته وتفصيله لا يزيد عن كونه تاريخ الأفكار . وزاد هيجل على ذلك بأن الأفراد عند محاولتهم القيام بثورة داخل مملكة الأفكار فان الحقيقة الواقعة لا تقوى على الوقوف امامهم او الصمود في وجههم . أما ماركس فقد قلب الوضع الهيجلي واهتم بالمادة : قل لي كيف تعيش ، يقول ماركس ، أقل لك كيف تفكر . وبمجرد ما نقوم بثورة داخل عالمنا المادي فان الحقائق العقلية تبقى انعكاسا للوجود المادي ولا تستطيع مقاومة التغير المادي على الاطلاق .

يعتبر هيجل شيخ الفلسفة المثالية . وقد حاول أن ينهي الصراع الدائر بين العقل والمادة . وقد نظر هيجل الى التاريخ وكأنه عملية فاصلة بين هوة غير معبورة بين العالم الخارجي وعالم العقل الذي يتضمن حالة من الاغتراب عن العالم التجريبي او المادي . ويمكن عبور هذه الهوة عندما يطوع الانسان عقله على حالة فهم عميقة للعالم المادي ومحاولة تغيره من جراء ذلك . ففي حياة الأفراد ، كما هو الحال مع المجتمعات ايضا،فان عالم العقل قادر على السيطرة الكاملة على العالمالمادي ،وذلك عن طريق تضييق دائرة فهم تغيره بحيث يكون متسقا مع نظامه الذي يشكله . وعلى ذلك فان حالة الاغتراب العقلي وعداوته للعالم المادي الخارجي تتضائل الى حد العدم . وذلك لأن العالم الخارجي يصبح ملكا لعالم الفكر بعد أن تم تجاوز الفكر Trancended عالم المادة تجاوز العقل على المادة وانتقالها من حالة الايجاب الى السلب طريقا يؤدي لتأليف عقلي جديد يتم عن طريقه توحيد المادة والعقل معا . ويعبر هيجل عن هذه الوحدة النهائية بما يسميه « المطلق » The absolute وهو مفهوم يوازي مفهوم الله دينيا .

لقد روى هيجل قصة تطور الروح العالمي ، ففي كتابه **فنومنولوجيا الروح** او ظاهريات العقل The Phenomenology of Mind يرى أن الروح الانسانية في حرب دائم مع نفسها ، ولا بد لهذه الروح أن ترتفع

او تتجاوز نفسها حتى تتخطى جميع العقبات والصعاب . هذا التخطي والتجاوز لا يكون الا تجاوزا وتخطيا سلمياً بلا عنف ، ولكنه صراع الروح مع نفسها . وعليه فلا بد للروح من أن تستمر في عملية التخطي والتجاوز هذه حتى تصل الى الوجود المثالي . وهي في طريقها لتحقيق ذلك انما تخفي هذا الغرض وتحقيقه من نظرتها الخاصة . ففخر الروح وما تتميز به من اعجاب ذاتي انما هو تعبير ضمني عن الاغتراب الذاتي[١٨] .

وعلى هذا يرى هيجل ان اختراعات الانسان نفسها تصبح مستقلة عنه . والأكثر من ذلك انها تصبح غريبة عنه . انجازات الانسان العملية ـ في نظر هيجل ـ لا تزيد عن كونها عملية ديالكتيكية يرتفع الانسان بواسطتها الى درجة أسمى من الدرجة السابقة فقط في حالة قدرته على السيطرة على نفسه وعلى القوى الاجتماعية والثقافية التي يخترعها . وبناء عليه فان تاريخ البشرية كما وصفه هيجل انما هو تاريخ غربة واخفاق واغتراب ، ولا يتم تحقيقه لذاته الا عن طريق قهره للغربة والاخفاق . ان الفلسفة الهيجلية مثالية بمعنى انها تنظر الى العقل كقوة قادرة على السيطرة على العالم المادي مما يؤدي في نهاية المطاف الى توحيد العالمين المادي والعقلي في عالم عقلي واحد . أما ماركس والماركسية فقد اتبعت خطى فيورباخ Feurbach في عملية تحويل الفلسفة الهيجلية النظرية عن طريق احلال الانسان في مكان المطلق او الله الهيجلي . فاذا كان هيجل يعتقد أن المطلق هو الذي خلق العالم بواسطة فعل الاغتراب الذاتي ثم جمعه مرة أخرى وأعاده الى ذاته فان فيورباخ قد قلب الأمر رأسا على عقب واصفا الانسان كخالق لفكرة المطلق او الله . أما ماركس فقد انتقل بفكرة فيورباخ هذه الى عالم الاقتصاد المادي . فقد وجد ماركس أن عمل الفرد لا يتحقق الا بوصفه جزء من عمل المجتمع . ويكون التبادل بين المنتجات بطريقة مباشرة وبين المنتجين بطريقة غير مباشرة بوسائط اجتماعية فقط . أما بالنسبة لعلاقة المنتجين الظاهرة والواضحة فلا توجد الا في نطاق العمل والتي تظهر على شكل علاقات اجتماعية ، وتظهر على شكل علاقات مادية عند التعامل مع الأشياء . ويعتقد ماركس ان نتيجة هذا التعامل مع الأفراد والأشياء هي حالة من الاغتراب والتي يشعر فيها الانسان أنه عبد لانتاجه . فالانسان مسيطر عليه من قبل انتاجه المادي الذي اخترعه لمصلحته الخاصة . وسوف تستمر هذه العبودية حتى يستطيع الانسان أن ينتج انتاجا جديدا يخوله لأن يكون سيد الموقف . وحتى يصل الانسان الى موقف كهذا فلا بد له من أن يخوض عملية صراع للقضاء على التناقضات الاجتماعية والتي تظهر جلية في الصراع الاجتماعي والشعور بالاغتراب بين الانسان والعالم

---

١٨ . انظر في :

George Hegel, **The Phenomenology of Mind** and George Hegel, **The Philosophy of History**, Translated by sibree (New York, 1944).

الذي نعيش فيه من جهة وبينه وبين غيره من الأفراد من جهة اخرى والتي تتعلق جميعها بالظروف المادية التي تتطلبها مراحل التطور الاجتماعي(١٩)

ان كارل ماركس مادي لا لانه يضع المادة فوق كل اعتبار او لأنه ينكر الوجود العقلي ، ولكن لأنه يؤمن بأن القوانين التي تفسر وتتنبأ بسير المجتمعات هي قوانين اقتصادية مادية . وعلى هذا يرى ماركس أن حركة التاريخ لا يحكمها العقل كما قال هيجل ، ولكن التاريخ وحركته وتطوره محكوم بتناقضات القوانين الاقتصادية . وما الأفكار عند ماركس الا انعكاس للأوضاع الاقتصادية السائدة . ويؤكد على أن الأفكار تلعب دور الأدوات في تصعيد الصراع بين الطبقات .

وجوهر القضية عند ماركس تتلخص في ان طبيعة تطور أي مجتمع من المجتمعات انما تخضع للمتطلبات المادية التي يحتاجها الأفراد وأهمها المأكل والملبس والمشرب عن طريق عملهم . كما أن وسيلة الانتاج لضمان استمرار المتطلبات الحياتية تشكل القاعدة الأساسية للنظام الاجتماعي وللصراع الاجتماعي وللتغير الاجتماعي .

ليس للانسان كما يقرر ماركس طبيعة ثابتة ومحددة . ان جملة أفعال الانسان وتصرفاته وميوله ومعتقداته تعتمد اعتمادا مباشرا على علاقاته الاجتماعية الوثيقة الصلة بوضعه الطبقي والتركيب الاقتصادي لذلك المجتمع . وبناء على ذلك فان للانسان طبيعة اجتماعية فرضت عليه بواسطة وضعه الاجتماعي . وعليه فانه لا يوجد عند ماركس قضية الحقيقة الأولية عند الانسان وميوله كما اعتقد هوبز ان سلوك الانسان عند ماركس انما هي علاقاته الاجتماعية . هنا نجد ماركس في تعارض تام مع الاقتصاديين الذين يؤكدون ميل الانسان للمنفعة الذاتية الصرفة . فعلى العكس من ذلك تماما يرفض ماركس نظرية الصراع الاجتماعي القائمة على التنافس والعداء والأنانية . الا أنه يقبل الصراع الانساني وحالة الأنانية التي أقرها هوبز في حالة واحدة فقط : انها حالة الرأسمالية حيث الانسان المغترب عن ذاته وعن الاخرين يجد نفسه مضطرا للتعامل مع غيره على أساس العداء والأنانية . هذا السلوك الانساني ، كما يقرر ماركس ، سوف يتغير تلقائيا عندما يتحول النظام الرأسمالي الى نظام جديد تتغير فيه العلاقات الاقتصادية : انه المجتمع الاشتراكي .

طبيعة الانسان عند ماركس قابلة للتغير . انها مساوىء الرأسمالية التي أدت بالانسان أن يكون انانيا ، هذه الأنانية تتحول تدريجيا حتى تنمحي تماما في ظل المجتمع الجديد . فبعد انتصار الثورة البروليتارية ، يرى ماركس ان الانسان سيشارك في تطور ونمو المجتمع طواعية وبغير اجبار من أحد وذلك

---

19. T.B. Bottomore and M. Rubel (Editors) **Karl Marx: Selected writings in Siciology and Social Philosophy** (New York: Harmondworth, 2nd edition, 1961), P. 177.

حسب المبدأ « من كل بحسب قدرته ولكل بحسب حاجته » . ومعنى ذلك عند ماركس ان توفر حاجيات الانسان تجعله انسانا غير أنانيا خلافا لافتراض هوبز .

وتتركز الدراسة الماركسية في خلق المجتمع على « قوى الانتاج » Forces of Production بمعنى ما هو الانتاج وكيف انتج ؟ هذه القوى الانتاجية تتضمن المواد الخام ، والمواد المنتجة النهائية (اي الشيء المصنوع الجاهز للاستعمال) ومختلف العمليات المتداخلة في الانتاج بما في ذلك الأدوات والمهارات التي استعملت في الانتاج . وعن هذه القاعدة الاقتصادية للمجتمع ينبعث كل شيء داخل المجتمع نفسه .

أن أهم جزء في قوى الانتاج الماركسية هي « علاقات الانتاج » Relations of Productions والتي تقرر علاقة افراد المجتمع بعضهم ببعض من جهة وعلاقة الأفراد بما ينتجونه من جهة أخرى ، وتقرر علاقات الانتاج دور الرجال في العمل والتي تشمل تقسيم العمل Division of Labor وسلسلة الأوامر الصادرة من رب العمل لعماله وفوق هذا وذاك تقرر العلاقة بين صاحب العمل (المالك لوسائل الانتاج) وبين اولئك الذين لا يملكون (العمال) . هذه العلاقات الاجتماعية خارج المجتمع الشيوعي التي فرضت على الأفراد وذلك حتى يحصلون على قوتهم . وتتضمن العلاقات هذه امتلاك السادة للعبيد ، وامتلاك الاقطاعي للفلاح المزارع وامتلاك صاحب المصنع (الرأسمالي) لعامل المصنع (العامل الصناعي بالأجر) . وكما يملك الاقطاعي الأرض فانه لا مناص للفلاح من ان يشتغل حتى يستطيع أن يعيش وكذلك الأمر بالنسبة للرأسمالي الصناعي الذي يملك وسائل الانتاج يستطيع أن يشتري قوة العمل من العامل الذي لا بد له من بيع هذه القوة حتى يقوى على العيش وفي ذلك يقول ماركس :

يدخل الأفراد في علاقات محددة ومستقلة عن ارادتهم اثناء قيامهم بانتاج اجتماعي ، هذا الانتاج الاجتماعي يتطابق مع مرحلة محددة من مراحل تطور وسائل القوة الاجتماعية . ان مجموع هذه العلاقات الاجتماعية تشكل قوام اقتصاد المجتمع[٢٠] .

يقرر ماركس ان اختلاف الطبقات ناتج عن العلاقات الانتاجية التي تتميز بمن يملك وسائل الانتاج ومن لا يملكها . ان جميع المجتمعات ، كما يرى ماركس (باستثناء المجتمع الشيوعي) . تنقسم الى طبقات ، والتي تتميز نتيجة لوجود اهتمامات فردية معينة متعلقة بالعلاقات العامة لوسائل الانتاج بالصراع الطبقي ان الفوائد التي تجنيها طبقة معينة انما تكون على حساب خسارة الطبقة الأخرى . وعلى هذا فان تقسيم الطبقات انما هو تقسيم لا يعود الى اختلاف في مستويات الدخل بين من يملك وسائل الانتاج ومن لا يملكها ، بين الرأسمالي والبروليتاري ، حيث أن طبيعة الاختلاف وكذلك طبيعة الصراع بين الطبقات يعتمد على المصادر التي يستمد منها الدخل : مصادر العمل ، وليس الأمر متعلق بكمية الدخل . ويعود سبب الصراع الى ان البروليتاري يحصل على دخله من اجر عمله بينما دخل الرأسمالي

---

20. Ibid. P. 6

ناتج عن الربح . وهذا لا يعني ان الذي لا يملك سوى قوة العمل فقيرا ، والذي يملك رأس المال غنيا ، ولكن الأحرى القول بأن طبيعة اهتمامات الرأسمالي والبروليتاري متعارضة لدرجة العداء .

يرى ماركس ان الذي يقرر درجة الصراع بين الطبقات الاقتصادية انما هو نوعية « النظام الفوقي » Super Structure . وعليه يجد ماركس أن الأخلاق والدين داخل المجتمع انما هي ادوات في ايدي الطبقة الحاكمة تستعملها لنظريات مقبولة من جميع فئات المجتمع على السواء . أما مؤسسات الدولة فتقوم مقام الأدوات التنفيذية لسياسة الدولة ومعتقدات الطبقة الحاكمة . هنا نجد ان كارل ماركس قد التقى مع هوبز ضد أرسطو في القول بعدم « وجود عدالة طبيعية » . الا أن ماركس يذهب الى حد ابعد من هوبز عندما يقرر أن الدولة لا تزيد عن كونها حامية لمنافعها بشتى طرق العنف المختلفة . وهي عبارة عن حالة اقتصاد دفاعية للطبقة الحاكمة .

لقد اكتشف ماركس اثناء دراسته للتاريخ أن انتقال المجتمعات من مرحلة الى أخرى يعتمد اعتمادا مباشرا على نوع وسائل الانتاج المستعملة . وعلى ذلك فقد قرر أن الحياة بدأت بالشيوعية البدائية ثم الى مجتمع العبودية فالاقطاع ثم الرأسمالية وأخيرا الشيوعية . كل مجتمع من المجتمعات غير الشيوعية يتطور من خلال التناقضات الموجودة في داخله . ففي الشيوعية البدائية تركزت الحياة الاقتصادية على الصيد وتربية الماشية وفي بعض الأحيان نوع من الزراعة المستقرة . وقد تميزت تلك الحقبة ببدائية وسائل الانتاج . لذلك لم يكن هناك تقسيم للعمل . وكانت العائلة هي وحدة المجتمع الأساسية . والقبيلة التي تتألف من عدة عائلات والمرتبطة برئيس معروف . لم يقم حسب رأي ماركس في هذه الفترة أي صراع بين الطبقات وذلك لعدم وجود ملكية خاصة لوسائل الانتاج . وعليه فلم يكن هناك حاجة لوجود الدولة . فقد كانت العلاقات العامة تتم داخل الأسر نفسها .

وبظهور المجتمع الزراعي وازدياد عدد السكان وظهور التجارة فقد طورت القبائل نوعا من حياة العبودية القائمة على شراء وبيع الأفراد وذلك لتنظيم وتخصيص نظام في الانتاج ، وعليه فقد نمت المجتمعات وكونت المدن . لقد قسم هذا الوضع الجديد المجتمع الى طبقتين متميزتين ، طبقة مالكي العبيد من جهة وطبقة المملوكين من جهة أخرى ، وأدى ايضا الى إحداث الصراع بين الطبقتين . هذا الصراع يعزي جزءاً منه ماركس الى وسائل الانتاج . وعليه فان المجتمع العبودي انما هو ناتج عن انتقال وسائل الانتاج من مرحلة الى مرحلة اخرى ولا تعزى هذه الحقبة الى ان طبيعة الافراد ميالة الى امتلاك العبيد او الانخراط في الحروب التي تتطلب أفرادا للمشاركة بها .

أما المجتمع الاقطاعي فقد ظهر في الريف ولم يظهر في المدينة . وامتازت الحياة فيه بوسائل انتاج على مستوى ضئيل اعتمدت على المزارعين والخدم . وكان الانتاج في هذه المرحلة انتاجا فرديا وأسريا ، يعني قيام الفرد أو الأسرة بالعمل بمفردهم من البداية الى النهاية . وكان لكل فلاح قطعة ارضه ومحراثه الخاص

به . أما في المدن فكان الصناع يعملون في بيوتهم او في دكاكين معينة ويملكون وسائل الانتاج الفردية . وكان الاستهلاك هو هم الأفراد جميعا ، بعبارة أخرى كل انتاجهم كان استهلاكا لهم ، وكان من المفروض دفع بعض هذا الانتاج الى الاقطاعي الذي يملك القوة العسكرية ايضا . وفي مثل هذا الوضع الاقتصادي تركب المجتمع طبقة الارستقراطية الحاكمة والتي تعيش على ما يقدمه المزارعون من انتاج لقاء حمايتهم . وكان مصنع طحن الغلال مثلا ملكا للارستقراطية الاقطاعية بينما يعمل المزارعون فيه وهكذا ، وكل اقطاعي ايضا يرأسه اقطاعي آخر حتى يتدرج السلم الهرمي ليصل الى الاقطاعي الأكبر الذي يملك القوة العسكرية .

يرى ماركس ان بذور الاقطاع موجودة في القرية الزراعية وليس في المدينة Urban وقد اقتصرت وسائل الانتاج على اشياء سهلة غير معقدة كمحراث الفلاح في الزراعة وأدوات النجار في النجارة وهكذا . وقد اعتمد العمل وتقسيمه على الأفراد فقط وعائلاتهم ولم يكن هناك تقسيم للعمل كما ظهر في العصر الصناعي واعتمد الأفراد في صناعتهم على أنفسهم من البداية الى النهاية دون الاعتماد على الآخرين في انهاء عمل ما هم بصدده . وكان لكل مزارع قطعة ارضه منفردا بها ومحراثه الأوحد وكذلك حال صناع المدن الذين يعملون في بيوتهم بوسائل انتاجية سهلة كأدوات الغزل والنسيج والحدادة والنجارة وما شابه ذلك . وعلى الرغم من التقسيم البدائي للعمل داخل الأسرة والذي اعتمد على الجنس والسن الا أن صاحب المهنة قادر التعرف على انتاجه ، ويستطيع المنتج في هذه المرحلة ايضا أن يناسب انتاجه بين احتياجاته واحتياجات اسرته وبين مطالب الاقطاعي الأكبر الذي يحتاج لجزء من الانتاج لتغطية نفقات وجوده العسكري . وعليه ففي النظام الاقطاعي نوع من التسلسل الهرمي بين الاقطاعي الأكبر في رأس الهرم وصغار ملاك الأراضي المنتجين ، اذ يضمن المزارع الصغير الحماية مقابل التنازل عن بعض انتاجه للاقطاعي الكبير . وكما هو الحال في القرى الزراعية كان الأمر في المدينة اذ يقوم الاقطاعي الكبير Guild master تجاه الحرفية بأخذ نصيب من انتاجهم لصالحه وذلك من أجل الحماية . فان صاحب مصنع الدقيق مثلا لا يستطيع القيام بمهام مصنعه الا اذا تنازل عن جزء من انتاجه الى الاقطاعي الأكبر Guild master . وهكذا ظهر النظام الرأسمالي عندما تضاعف الانتاج الفردي مما ادى الى فائض عن حاجة الفرد مما اضطره الى بيع هذا الفائض وعلى ذلك فقد ظهرت طبقة جديدة من طبقات المجتمع هي طبقة التجار . وكذلك نتج عن هذا الوضع الجديد تجمع اكبر عدد ممكن من العمال لزيادة الانتاج بوسائل انتاجية جديدة مما أدى الى ظهور طبقة اخرى الى جانب طبقة التجار تسمى بالبرجوازية وهي الطبقة القادرة على تمويل وسائل الانتاج الأكثر تطورا للعمال . فظهور هاتين الطبقتين كان نتيجة طبيعية لتغير وسائل الانتاج .

الانتاج الرأسمالي الضخم بحاجة الى اسواق جديدة واكتشاف وسائل انتاج خام في مختلف بقاع العالم . الا أن الطبقة الاقطاعية القديمة ما زالت تمسك بزمام امور السلطة السياسية مما ادى الى نزاع بين العمال الرأسماليين والطبقة الاقطاعية . اذ تهدف الطبقة الأولى الى بيع البضائع من أجل الربح وليس

للاستهلاك المحلي ، وتهدف الثانية الى الانتاج من أجل الاستهلاك اعتقادا منها بأن الوضع السياسي سيتغير. وتمتاز العلاقات الاجتماعية في المجتمع الرأسمالي بأهمية الانسان بمقدار انتاجه ، إذ ينظر البرجوازي الانسان كوسيلة من وسائل الانتاج . ان اهمية الانسان القصوى لدى البرجوازي هو مقدار ما يحقق له من انتاج يتبعه ربح بعد تعامله مع الآله . ان اتصال الأفراد داخل المجتمع الرأسمالي مع غيره من العاملين يقل بكثير عن اتصاله بالآلة التي يعمل عليها . وعليه يحاول الرأسمالي أن ينتج أكبر كمية ممكنة لبيعها في الأسواق بأرخص ما يمكن مع حصوله على الربح وذلك لكسب السوق الاقتصادي من ناحية ،والتفوق على غيره من المنافسين الآخرين . الا أن السوق عرضة للتغير،اذ يتفوق العرض على الطلب أحيانا،ويتفوق الطلب على العرض احيانا،مما يضطر الرأسمالي لان يسير في حلقات متعارضة،كوفرة في الانتاج،وتشغيل اكبر عدد ممكن من العمال تارة،ثم قلة في الانتاج،وظهور بطالة في صفوف العمال تارة اخرى وهكذا .

ويؤكد ماركس ان علاقة الفرد بانتاجه تصبح لا قيمة لها . بمعنى آخر يصبح انتاج الفرد غريبا عنه وليس كما كان الأمر في العصر الاقطاعي . وينظر البرجوازي الى انتاج مصنعه والذي هو انتاج الأفراد في المحل الأول وكأنه انتاج البرجوازي نفسه . ويرى الأفراد العاملين اتساع الهوة الاقتصادية بينهم وبين صاحب العمل الذي زودهم بوسائل الانتاج . هذه الهوة تتسع الى ان تصل في نهاية الأمر الى الصراع الدموي بين العمال وبين صاحب العمل ، وذلك لأن شراء صاحب العمل يكون على حساب فقر عماله ، وتتسع ليصبح هناك طبقتين في المجتمع : طبقة صغيرة غنية وطبقة كبيرة فقيرة . وحتى تستمر الطبقة الصغيرة الغنية في البقاء لا بد لها من أن تطبق سياسة القهر والجبر وسوء الأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، هذا الوضع المؤلم للطبقة العاملة - يقرر ماركس - يؤدي الى انفجار الثورة العمالية في وجه الطبقة الغنية المسيطرة[٢١] .

هذه الثورة البروليتارية (العمالية) الماركسية هي القضاء على الملكية الفردية والقضاء على امتيازات الطبقة الرأسمالية . ففي المجتمع الجديد، كما يرى ماركس ، لا وجود للملكية الفردية بل سيطرة البروليتاريا المرحلية على وسائل الانتاج بكاملها وتحول تدريجي للمجتمع حتى تزول الدولة وتنتهي دكتاتورية البروليتاريا والوصول الى المجتمع الشيوعي المقترح حيث يعيش الفرد فيه على مبدأ : من كل بحسب قدرته ولكل بحسب حاجته . وفي المجتمع الماركسي تزول الطبقات ويزول معها الصراع . في المجتمع الجديد ، حسب تقرير ماركس تتواجد حرية الفرد ، ويقهر الفرد غربته ، ويعود لالتصاقه بني جلدته وبانتاجه ، ويبتعد عن نزعات التعصب والاقليمية ويطمح لتحقيق عالم اشباع الحاجيات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والسياسية وما الى ذلك .

---

21. Ibid. P. 207

على الرغم من منهج الماركسية العلمي الا ان الباحث يقف مشدوها ، مشدودا ، مستغربا ، متأملا ، متفائلا ، متشائما ، متناقضا ، متفاعلا ، بعيدا قريبا في نظرته الى المنهج الماركسي . فاذا كان الجدل الماركسي قائما اصلا على فكرة السبب والمسبب بمعنى انه اذا وقعت حادثة أ فلا بد من وقوع حادثة ب ، أي اذا وجد النظام الرأسمالي فلا بد من أن تتبعه الثورة البروليتاريه التي يتولد عنها النظام الجديد ، اذا كان الأمر تاريخيا ولا بد من حدوثه سواء أراد الأفراد أم لم يريدوا فلماذا يحاول اقناع العمال بالاتحاد والعمل على القيام بالثورة وتحقيق المجتمع الشيوعي الجديد ؟

والشيء الآخر الذي يشعر الفرد أن ماركس كان متناقضا فيه هو حديثه عن اخلاقيات المجتمع الرأسمالي المتردية ، هذه الأخلاقيات من وجهة نظره هي أخلاقيات ضرورية ، اذ يقرر أنه لا بد من وجود مجتمع رأسمالي قبل الوصول الى المجتمع الشيوعي . ويتبع هذا أنه اذا كان الأمر حتميا فهل هناك داع للثورة ؟ أضف الى ذلك ، كيف فصل ماركس بين أخلاق الرأسمالية وأخلاق البروليتاريا اذ أن أحدا لا يستطيع تقديم مقياس لما هو جيد وما هو رديء في وصفه للرأسمالي او البروليتاري . على الرغم من اعتراف ماركس بضرورة وجود الطبقة الرأسمالية وأهميتها في تغير المجتمع من وضع الى آخر ، الا انه لم يجعل في داخل المجتمع الجديد (الشيوعي) متناقضات تؤدي الى تغيره ايضا وذلك لعدم وجود الطبقات فيه على حد زعمه . الا أن الباحث يرى أن التناقض داخل أي مجتمع قد لا يقوم على الطبقة فقط ولكن يتعدى ذلك ويبنى على أسس أخرى كالطائفية والقبلية والعنصرية وما الى ذلك .

لقد ثبت عدم جدوى تنبؤ ماركس بفشل النظام الرأسمالي ، اذ يلاحظ عملية انتقال وتحول في النظام الرأسمالي اضافة إلى تطبيقه لبعض مبادىء الاشتراكية . وهذا يعني أن هناك تغييراداخلياً بغير التعرض الى العنف وبالتالي الانهيار الكامل . كذلك فان التحول الاشتراكي الذي قام في الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية لم يكن نتيجة لتناقض النظام الرأسمالي وتقدم الرأسمالية والصراع بين الطبقات .

(هـ)

دوركايم واوجست كونت

دراسات دوركايم ١٨٥٨ ـ ١٩١٧ جعلت من الدراسات الاجتماعية علما مستقلا . وقد عمل دوركايم جادا للحصول على استقلال الدراسات الاجتماعية عن غيرها نتيجة لدراسته عن طبيعة التماسك الاجتماعي كما عرض ذلك في كتابه تقسيم العمل (The Division of labour In Society, 1893) والأسباب الاجتماعية للانتحار (Socide, 1897) ودور الدين (The Elementary forms of the Religions life, 1912) دوركايم تلميذ مخلص لاوجست كونت . وكان كونت قد اعتمد في دراسته لعلم الاجتماع على علوم الرياضيات والأحياء والفيزياء . فالفلسفة الوضعية عند كونت تعتمد على مبادىء العلوم في وصفها

لتغير المجتمعات وانتقالها من حال الى حال . وفي كتابه قانون التقدم الانساني Law of Human Progress يعتمد على جمع المبادىء العلمية والتاريخية معا في وضع منهجه . ويصف لنا انتقال المجتمعات من وضع لاهوتي Theological or fictitious ميتافزيقي Metaphisical or abstractثم المرحلة العلمية Scientific or Posi-tive كل مرحلة من هذه المراحل تمتاز بشيء معين ، ففي المرحلة الأولى يبحث المرء عن المعرفة المطلقة لمبادىء طبيعة الأشياء Absolute Knowledge of the essential nature وكذلك يتضمن البحث عن الأسباب الأولى والأخيرة لحدوث الأشياء First and final courses of events of things وينتهي المرء مجيبا عن كل الأسئلة بشيء واحد وهو كل شيء حادث نتيجة لارادة الله . Everything is the product of god's will

أن هذه المرحلة تدفع المرء الى مرحلة اخرى هي مرحلة الميتافزيقا أو مرحلة ما بعد الطبيعة حيث تأخذ القوى المجردة Abstract forces دورا فعالا في تفسير الأحداث . الا أن هذا التفسير لا جدوى منه كتفسير القيم الاقتصادية مثلا عن طريق « القيم الذاتية » للأشياء .

أما المرحلة الثالثة الوضعية فهي التي تعتمد الملاحظة والتجربة العملية وتهتم بعلاقات السبب والمسبب عند الحديث عن تفسير الأحداث .

فقد اتبع كونت تقسيم تطور العالم في مراحله الثلاث حسب التغير الاجتماعي . فالطور الميثولوجي سيطر على الفكر الانساني حتى العصور الوسطى ، أما الطور الميتافزيقي فقد ساد في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والذي أدى الى القضاء على الملكية والقوة العسكرية المسيطرة وأخيرا أدى الى ظهور الأفكار العلمانية والحق الطبيعي والحرية الفردية وحكم الشعب وحرية الملكية . أما المرحلة الثالثة فقد عرفت التقدم الصناعي الهائل وظهور النخبة Elite المثقفة التي لا تحكم بواسطة رجال الدين او رجال البوليس وانما تحكم من قبل رؤوس الأموال ومدراء البنوك والتكنوقراطيين Technocrates . هذه المرحلة التي ستشهد على المدى الطويل تقسيم العمل الاقتصادي وتطوير حياة المدن وتخطيط النشاط الاقتصادي ، والتي ستشهد أيضا تغير أخلاقيات الانسان وانتقالها من طور الأنانية الى طور الحب وخاصة حب الآخرين .

على الرغم من اعتماد دوركايم على استاذه كونت وبناء دراساته على الأسس التي وضعها كونت الا أنه لم يكن متفائلا بنفس الدرجة التي تفاءل بها كونت عن المرحلة الثالثة الوضعية .

وينظر دوركايم الى المجتمع على أساس عضوي ينمو ويتطور ويتغير تباعا ولكنه دائم التطور الى الأفضل . ويعزي هذا التطور الى عوامل عديدة كالمناخ والتربة والجنس وحجم السكان .

ففي الفصل الأول من كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع Rules of Sociol ogical Method يعرف دوركايم العوامل الاجتماعية « بطرق التصرف ، التفكير والشعور ، العوامل الخارجية الضاغطة وأسباب ذلك على الفرد »[٢٢] .

---

22. Durkheim, **Rules of Sociological** Method (New York: The Free Press, 1938), P.3.

وهو يعني بذلك عادات الناس وتقاليدهم وأعرافهم وقوانينهم الأخلاقية وعقائدهم السياسية . هذه المفاهيم قد تخدم وعي الفرد ولكنها في واقع الأمر ظواهر متميزة ، وتحتاج الى اكتشاف عن طريق الملاحظة وليس عن طريق فحص محتوياتها بواسطة عقولنا . ويؤكد دوركايم على أن الحقائق الاجتماعية هي حقائق خارجية عن الفرد ولكنها هامة جدا حيث انها تشكل الجزء الأكبر من تصرفات الانسان . وعلى هذا الأساس يرى دوركايم ان من مهمة علماء الاجتماع معالجة الحقائق الاجتماعية وكأنها أشياء بنفس الطريقة التي يعالج بها علماء الطبيعة المواضيع الفيزيائية والتي تحتاج حقائقها الى شرح واسع .

على الرغم من مثالية او بالأحرى اخلاقية الظاهرة الاجتماعية الا ان دوركايم دائم البحث لايجاد مقاييس للحقائق الاجتماعية . وبناءاً عليه فانه يربط دائما بين الكثافة الاجتماعية Social density والتمركز السكاني (Population Consentration) فهو يستعمل الاحصاء كقياس لمعدل نسبة الطلاق حتى يتوصل الى نتائج تكاد تكون علمية متطابقة مع الواقع العملي .

وبالرغم من ان الحقائق الاجتماعية معرضة للملاحظة التجريبية الا ان المجتمع كما يرى دوركايم احدى الظواهر الأخلاقية الأساسية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتنظيم تصرفات الفرد من خلال نظام خارجي مفروض كبعض القيم والقوانين المحددة تماما ، كما يلاحظ الأمر بالنسبة للنظام الأخلاقي الذي يتأكد من خلال ما يفرضه من واجبات على الفرد سواء كان ذلك طواعية او بالاكراه ، الا ان الفرد لا يتمكن من الافلات من جملة هذه اللوائح والقوانين المفروضة عليه من الخارج ـ أي من المجتمع . كل هذه العوامل هي حقائق اجتماعية لا بد للفرد من ان يعانيها داخل المجتمع والا تعرض للعقاب .

ويؤكد دوركايم على أن تقسيم العمل قد نتج عن زيادة كثافة عدد السكان وهو يقرر ان الدين والمعتقدات وما شابه ذلك تشكل الرابطة الكبرى بين افراد المجتمع خاصة شعائرهم الموحدة . ويعمد في شرح ذلك الى استعمال الأدوات الاحصائية كأداة من أدوات التحليل المقارن .

ويذكرنا دوركايم بآدم سميث في بحثه عن الصلات بين الظواهر الطبيعية الا أن وضعيته Positivism تختلف عن وضعية سميث في كونها وضعية اجتماعية . فوضعية سميث اقتصادية . ويلاحظ ان الهدف الرئيسي لدوركايم انما هو البحث عن الأسس التي تقوم عليها الظاهرة الاجتماعية والمتعلقة بالظواهر التي وجدت قبل تأسيس المجتمع وعناصره . وعلى هذا يبدو دوركايم مهتم بالمنهج وقواعده اكثر من اهتمامه بالفرد[٢٣] . وهو تماما يفعل كما فعل توماس هوبز .

ولا يقف اهتمام دوركايم بالمنهج والبحث عن الأسباب فقط ولكنه يتعدى ذلك الى البحث عن الوظيفة الاجتماعية (Social Function) وفي ذلك كتب يقول « عند البحث عن الظواهر الاجتماعية

---

٢٣ . المرجع السابق . ص ٣٨

وتفسيرها فانه لا بد لنا من البحث بشكل منفصل عن الاسباب الكفيلة بانتاج الظاهرة وبوظيفتها التي تشغلها »[٢٤] . اما الوظيفة عنده فلا تعني كما عنى بها سميث اي لا علاقة بالحاجيات التي تخدم الفرد ولكنها عند دوركايم بمعناها الاجتماعي . فهي الاحتياجات التي تعتبر ضرورية وهامة للتفسير الاجتماعي الخاص بالاجتماع العضوي ككل . وعلى هذا الأساس فان الوظيفة الأساسية لتقسيم العمل كما عرفها هي انتاج نوع جديد من المجتمعات يطلق عليها دوركايم « التماسك العضوي » Organic Solidarity . يلاحظ قارىء دوركايم بأنه لا يختلف كثيرا عن كارل ماركس في البحث عن حتمية واستقلالية الواقع العضوي بواسطة قوانينه ولوائحه الخاصة وبالتالي تطوره واستمراريته . ويبدو الفرد عنده عاجزاً عن مجابهة قوانين المجتمع ولوائحه فهو لا يستطيع ، اي الفرد ، الافلات من سيطرة مبادىء المجتمع . وهو يرى في تقسيم العمل ضرورة ملحة للوصول الى التماسك الاجتماعي .

والمجتمع عند دوركايم عبارة عن نظام اخلاقي Moral order بمعنى انه مجموعة من المتطلبات المثالية اكثر منها متطلبات مادية واقعية والتي تظهر في وعي الانسان ، وفي الوقت ذاته تكون خارجة عنه ايضا . السؤال الآن : كيف تكون هذه المثالية الواقعية متطابقة مع وعي الانسان ؟ هذا السؤال الذي صارع دوركايم طيلة حياته الأكاديمية للاجابة عليه ولم يعطي جواباً شاف على ذلك . ويلاحظ أحيانا ان المجتمع لا يزيد عن كونه قوة خارقة خيالية ، صورها لنا دوركايم لِيُظهر عدم اهمية الفرد كفرد . اذ لم يستطيع الأفراد خلق النظام الاخلاقي من خلال واقعهم ، واذ لم يكن هناك اله يقوم بهذه الوظيفة ، فان النتيجة النهائية التي يصل اليها دوركايم هي أن المجتمع نفسه صانع النظام الأخلاقي . ويقدم دوركايم في مجال البحث الاجتماعي مفهومين جديدين يطلق على احدهما اسم الوعي الجماعي Collective Conscience ويسمى الآخر التمثيل الجماعي Collective representation ويعني بالتمثيل الجماعي جملة الاشارات Symbols ذات المعاني العامة والتي يشترك فيها الأفراد جميعا والتي بواسطتها يشعر الفرد بانتماءه للجماعة . التمثيل الجماعي جزء خاص يمثل الفجوة الواقعة بين تفكير الأفراد اللامحسوس ورأي الجماعة العام الواقعي . أي بين ما هو ميتافزيقي وبين ما هو واقعي . وجملة الوعي الجماعي انما هو مجموعة آراء افراد المجتمع العامة والتي غالبا ما تسير للوصول الى هدف معين . فالاعتقاد العام بين افراد المجتمع ان على الآباء تقديم خدمات لابناءهم كالتربية والتعليم وما الى ذلك وهو جزء من الوعي الجماعي[٢٥] .

ويحدثنا دوركايم في الفصل الثاني من كتابه **تقسيم العمل** عن الوعي الجماعي ، فيشير مثلا الى الجريمة ولا يعتبرها هجوماً موجهاً ضد الفرد ولكنها هجومٌ عدائياً موجه ضد الوعي الجماعي ـ وهذا ما

---

٢٤ . المرجع السابق . الفصل الخامس . ص ٩٥ .

25. Durkheim, **Division of Labor In Society,** Trans. By George simpson (Illinois: Free Press, 1933), Ch. 1.

يؤكد كونها جريمة . ان أهمية الجريمة للمجتمع انها لا تشكل مشكلة للفرد ولكنها ظاهرة خطرة تهدد وجود المجتمع بأسره ، لذلك فلا بد من عقاب المجرم(٢٦)

لقد أثرى دوركايم معلوماتنا عن المجتمع . حيث ميز بين المجتمعات التقليدية والحديثة ، بين المجتمعات البسيطة ذات المساحة الجغرافية الصغيرة وعدد السكان البسيط ، وتلك المعقدة ذات المساحة الواسعة وعدد السكان الضخم ، وبحث في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات في كل منها ، الا انه اغفل أهمية الخلافات بين الأفراد والجماعات وكيف يمكن ان يقضي على مثل هذه المنازعات بواسطة قوة اكبر من الجماعات والأفراد داخل المجتمع كسلطة الدولة والقانون . انه لم يأخذ بعين الاعتبار ما للدين من سحر غريب وأهمية كبرى في بناء المجتمعات وخاصة في مساعدة الدولة على تثبيت دعائمها السياسية . وقد يعود سبب ذلك لاقتناع دوركايم بالنظام الرأسمالي الذي يعتمد على السيطرة والقوة اكثر من اعتماده على المساواة بين جماعات الأفراد داخل المجتمع . أضف الى ذلك انه لا يعير انتباها الى فكرة الاختيار لدى الانسان وخاصة في التنظيمات الاجتماعية .

و - روسو Rousseau

ظهر كتاب جان جاك روسو (Jean - Jaques Rousseau) العقد الاجتماعي (The Social Contract) سنة ١٧٦٢ . وقد كان روسو قد بدأ بمشروع كتابة العقد الاجتماعي سنة ١٧٤٣ عندما كان يعمل مساعدا في السفارة الفرنسية بفينا. ويحتوي الكتاب على أربعة اجزاء، يتضمن الأول منها شرحا لقضية الميثاق الجماعي، وتعرض في الجزء الثاني لنظرية السيادة، وشرح في الثالث اشكال الحكومة واختتم الجزء الرابع بدراسة جوانب عديدة للدولة.

وكتاب العقد الاجتماعي اهم اعمال روسو السياسية. فبينما ذهب روسو في أعماله الاخرى الى الدعوة لحب الطبيعة والعودة الى احضانها، يرى قارىء العقد الاجتماعي ان روسو يعلي من شأن **الجماعة عن طريق ارادتهم العامة**. وبينما يذهب في أعماله الاخرى الى الدعوة الى الحرية والمساواة ينشد في العقد الاجتماعي الى اقامة دولة مطلقة غير محددة السيادة والقوة: دولة سيادة افرادها فوق أي اعتبار ولا وجود لدور الفرد واستقلاليته فيها نصيب الا من خلال سيادة ارادة الافراد العامة.

يبدأ العقد الاجتماعي بتساؤل عن كيفية تقييد الفرد على الرغم من انه ولد حرا، يولد الانسان حرا ولكنه مكبل بالاغلال في كل مكان.. فكيف حدث هذا؟

Man was born free, and he is everywhere in chains. Those who think Themselves the masters of others are indeed greater slaves than they. How did this transformation come about? I do not know. How can it be made legitimate? This question I believe I Can answer.(27)

(٢٦) Ibid. Ch. 11

(٢٧) Jean-Jaques Rousseau, **The Social Contract**, Translated with an introduction by Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1977)

على الرغم من دعوة روسو في كل كتاباته الى عدم شرعية الجماعية وان مطالب الجماعة من الافراد وفرضها عليهم قوانينها الخاصة لا يعني شرعيتها. ذهب في العقد الاجتماعي يؤكد ان الفرد بغير الجماعة لا يعني شيئا وبالتالي فالحق كل الحق مع الجماعة وليس الفرد. وعليه يرى روسو في عقده الاجتماعي ان لا أحد يستطيع ان يكون قويا لدرجة ان يظل سيدا كل الوقت الا اذا استطاع ان يحول القوة الى حق والطاعة الى واجب[٢٨].

The strongest man is never strong enough to be master all the time, unless he transforms force into Right and obedience into duty.

أفـراد المجتمع قاطبة هم أصحاب السيادة المطلقة. ولهذا الحشد من الناس الحق في السيطرة على الفرد كفرد من خلال القوانين التي تعبر عن الارادة العامة. هذا السيد المطلق (الارادة العـامة) يعبر عن ذاته بواسطة القانون المدني والقانون السياسي والقانون الديني. فالقانون المدني يحول الفرد الى ان يكون ذاته ويهدف القانون السياسي إلى خلـق المواطن الفرد ويفرض القانون الديني ذاته من خلال ايجاد الفرد المفكر. وعليه نرى السيادة المطلقة تتمثل بالارادة العـامة من خلال القوانين التي يطيعها ويلتزم بها الافراد. السلطة المطلقة (الارادة العامة) هي التي تملك جسد ووعي وروح الفرد. فهي التي تنشئه وتربيه بوصفه انسانا.[٢٩].

على الرغم من حرية الانسان بطبيعته، كما يرى روسو، الا انه مكبلا بالاغلال، وأصبحت الاغلال شرعية لدرجة اعتقاد الفرد بها. وعن شرح روسو لهذه الظاهرة التي اصبحت شريعة ينطلق من قوة الفرد الذي يستحيل عليه ان يظل سيد الموقف الا عن طريق تحويل قوته الى حق وطاعته الى واجب. وحيث ان الفرد الواحد لا يستطيع ان يملي سيطرته على غيره فقد لزم وجود العقود المبرمة بين الافراد كأساس لكل سلـطة مشروعة. وعلى ذلك يرى روسو ضرورة تنازل الافراد عـن حرياتهم الفردية الخاصة بهم لسلطة الارادة العامة عن طريق العقد الاجتماعي. **فبمقتضى العقـد الاجتماعي يتنازل كل عضو من اعضاء الجماعة عن كامل حقوقه ليتمشى مع** حقوق الجماعة. وكلما كان التنازل اكثر كلما كان الاتحاد اكمل. وعندما يعطي الانسان الفرد نفسه للمجموعة فانه في الواقع لا يعطيها لاحد وتلك هي صيغة العقد الاجتماعي. وعلى اثر العقد الاجتماعي تصبح الارادة العامة فوق الجميع، اعضاءها الشعب مجتمعين في وحدة واحدة، وهم انفسهم المـواطنون عند تفرقهم ولكنهم مساهمين في السلطة العامة وهم ايضا الرعايا عندما يخضعون لقانون الدولة.

---

(٢٨) Ibid. p 52

(٢٩) Ibid. Book I, Chapter 7, pp.62-64.

ويـرى روسـو ان الدولة المنبثقة عن الارادة العامة لا يمكن ان تكون دولة تعسفية او تسلطية عند استعمال سلطاتها. وعلى الرغم من ان روسو يجد ان الارادة العامة لا يمكن ان تكون معصومة عن الخطأ، الا انها، يؤكد روسو، تميل دائما الى الاستقامة وحسن التصرف. وحيث ان الافراد يميلون دوما الى تحقيق مصالح خاصة ويقدمونها على المصالح العامة الا ان الارادة العامة لا تعرف الا الصالح العام.

ويضـحي روسـو اذن بحـريـة الفرد امام حرية الارادة العامة. تلك الحرية التي يعتقد ارسـطو، انهـا حرية الفرد. وهو يبصر ايضا على ان الحرية الفردية في عقده متواجدة ولكنها تتضائل امام الحرية العامة. وتتجلى حرية الفرد باجود معانيها عندما تحفظ الارادة العامة حقوق الفرد بما في ذلك حريته وذلك من خلال طاعة الفرد لقوانين دولة الارادة العامة.

والسيادة عن روسو لا تزيد عن كونها ممارسة الارادة العامة. وهي (أي السيادة) غير قابلة للتجزئة ولا للتصرف فهي وحدة واحدة ومطلقة. واذا جاز للسلطة ان تنتقل وتتجزأ ويتصرف بها فان الارادة العامة ليست من هذا القبيل، وذلك لأنها ارادة الشعب بكامله وليست ارادة افراد معينين والا اصبحت ارادة خاصة وليست عامة. وهي ايضا ليست محددة بجوانب معينة ولا محـددة بخصـائص ذاتية، ولكنها تأخذ شكل الطبيعة التي تخول للفرد سلطة على اعضائه البيولوجية. فالارادة العامة تخول لذاتها السلطة على جميع اعضائها بلا استثناء، هذه السلطة التي توجهها الارادة العامة هي، على حد قول روسو، السيادة[٣٠] (Severignty).

دولة روسو، كما صورها في عقده الاجتماعي، هي دولة الشعب والسيادة فهي للشعب من خلال ارادته العامة. وعليه فان الحكومة عنده ليست الا مجرد هيئة ادارية تتوسط بين الرعايا والمواطنين من جهة وبين اصحاب السيادة من جهة اخرى. فهل بلغة اخرى، حلقة الوصل التي تصل بين الشعب عندما يكون محكوما وبين الشعب ذاته عندما يكوم حاكما. هذه اللغة هي أشبه بلغة ارسطو عند حديثه عن وصف المواطن اللاتيني الذي له القدرة على ان يحكم ويحكم في الوقت نفسه. وتلعب الحكومة عند روسو دور المنفذ للقوانين حتى تحفظ الحريات المدنية والسياسية. وعلى ذلك فلا يوجب للحكومة سيادة عند روسو وانما هي عند صاحب السيادة بمثابة الوزير او المفوض لادارة دفة الامور وملاحظة تطبيق القوانين وتنفيذها. وعليه فان روسو يتعرض لانواع الحكـومات واشكالها. فعندما يوكل صاحب السيادة الامر الى كافة افراد الشعب او غالبيته العظمى سميت ديموقراطية، واذا وضع صاحب السيادة الامر في يد نفر قليل سميت الدولة عندئذ ارستقراطية، اما اذا أوكل صاحب السيادة الامر لحاكم واحد سميت الدولة ملكية.[٣١]

(٣٠) Ibid. Book II, Chapter I, pp. 69-72.

(٣١) Ibid. Book III, Chapter I, and II, pp 101-111

ويعتقد روسو ان الحكومة الديموقراطية اجود اشكال الحكومات حتى انه يرتفع بها فوق مرتبة الانسان. وهو يؤكد ان الشعب ذات الصفات الالهية فقط. هو الشعب القادر على ان يكون ديموقراطيا. ان حكومات الناس العاديين لا تقوى ان تصل لهذه الدرجة من الكمال

وعلى ذلك فان النظام النيابي لا يروق لروسو ولا يستطيع ان يحل محل الكمال الديموقراطي وذلك لان المجلس النيابي القائم على اختيار افراده عن طريق الانتخاب على اساس انه ممثل للشعب صاحب السيادة. لا يقوى على تمثيل السيادة وأصحابها استنادا الى مبدأ روسو في عدم جواز التصرف في السيادة القائمة على الارادة العامة. وعليه فان ممثلي الشعب لا يمثلون الارادة العامة وبالتالي فلا يحق لهم سن القوانين وتشريعها. ان القانون الذي لا يسنه الشعب بكامله ـ صاحب السيادة ـ لا يعتبر قانونا على الاطلاق[٣١]

(٦)
خاتمة

قد يتساءل القارىء : أي هذه النظريات أفضل لتفسير المجتمع او التجمعات الانسانية ؟ أو بعبارة أخرى أي هذه النظريات بدرجة من القوة والقدرة على تفسير المجتمع ؟ الجواب ببساطة ليس هناك افضل ، كل هذه النظريات عبارة عن محاولات فلسفية لتفسير المجتمعات فهي تتساوى جميعا في قوة تفسيرها وتهدف جميعا للوصول الى هدف واحد وهو تفسير المجتمع . هذه النظريات ـ حتى الوقت الحاضر ـ لا يوجد طريقة لفحصها علميا ، ولكنها تبقى مواضيع صالحة للنقاش العقلي .

ان النقاط الرئيسية التي يمكن النظر اليها في هذا المجال هي : الارادة الحرة ضد الحتمية وطبيعة التفسير العلمي . أما الحتمية فهي حدوث حدث بسبب ما ، وأن الذي سيحدث لا بد من حدوثه ولا يمكن تغيير ذلك الا اذا كانت الأسباب والظروف التي ستؤدي الى وقوعه قد تغيرت . هذه النظرة توافق أولئك الوضعيين من أمثال هوبز في تفسيرهم للمجتمعات . أما نظرية الارادة الحرة فهي تلك التي تجعل للانسان اختيارات متعددة . الداعون لمثل هذه النظرية يفترضون قدرة الأفراد على اختيار ما يريدون لتحوير او تغيير مجتمعاتهم . حيث تظهر المشكلة هنا في التفسير . فعندما يريد الأفراد البحث في تفسير الوقائع فلا بد من البحث العلل أو الاسباب التي ستؤدي الى وقوع مثل هذه الوقائع أو الأحداث . هنا نجد الأفراد لا يقوون الا على ان يقعوا في شراك الحتمية مرة أخرى . هنا يرى المنادون بالحرية أن الحل الوحيد عند مواجهة مشكلة كهده ان يقولوا بأن وقوع مثل هذه الحالة لا يمكن اتباعها علميا ، الا أن

31. Ibid. Book III, Chapter I, and 11, pp. 101 - 111.

الحتميين يرون هناك عللا وأسباب أخرى لا حصر لها ولا عد لتفسير الأحداث ولا يقف الأمر عند علة واحدة

وتركزت الدراسات الاجتماعية على فكرة الفعل الاجتماعي . كما يؤكد دعاة النظرة التحررية ، على أن الاعتقاد بالارادة الحرة يتطابق مع فروضنا اليومية حول المسؤوليات الناتجة عن أفعال المجتمع ويثيرون قضية اللاعقلانية في الحكم على أفعال الأفراد اذا لم يكن لهم فيها يد طولى . كما أن المسؤولية والحتمية شيئان لا يتفقان . أما الحتميون فيرون أن القضية يمكن ان تعزى الى السبب الداخلي الموجود في الانسان نفسه ، وبذلك تقع عليه مسؤولية أفعاله . أما الأحداث التي لا يكون لها سبب ، يرى الحتميون بأنها أفعال ناتجة بطريق الصدفة ، وهذا من غير المعقول أيضا أن يحاسب انسان لأن افعاله كانت قد حدثت نتيجة لصدفة بحته

أما تفسير الأحداث فاختلفت الآراء الفلسفية فيه ، فالذين يؤيدون العقل كوسيلة للمعرفة وهم العقلانيون يرون أن الأحداث يمكن أن تفسر منطقيا عن طريق مطابقة العقل للواقع او مطابقة النظر للعمل ، أو يمكن تفسير الأحداث حدسيا وذلك بأن تعرف الفروض فجأة واحدة وبلا مقدمات او ما يسميه الحدسيون « بالنور الفطري » . وهنا لا ينظر الى الأسباب على الاطلاق

أما المعرفة العلمية فهي التي تقوم على الملاحظة والتجربة وفحص الفروض . على الرغم من اختلاف المدارس في تفسير العلوم الاجتماعية إلا انه لا بد من الاعتراف بأن جميع هذه النظريات لا تزيد عن كونها نظريات اجتماعية وتفسيراتها اجتماعية أيضا .

الفصل الرابع

الـدول وانواعهـــــا

— ١ —

تمهيــــد

تنبع حقيقة الوجود السياسي من الواقع العملي وليس للخيال في ذلك نصيب. وللسياسة دور فعال في حياة الافراد واستقرارهم . فهي - اي السياسة - تهم الفرد والعائلة . وهي تهمك حتى تعـرف هل تستطيع ان تنال قسطا من الثقافة والعلـم ؟ أو هل تستطيع أن تجد عملا ؟ او تبني بيتا ؟ او تتزوج الآن أم بعد سنوات ؟ أم تنجب اطفالا ومتى وكم ؟ حقا ان للسياسة دورا كبيرا حتى في تقرير كم جالونا من الحليب يمكن أن تنتج بقرة جاركم هذا العام أو الـى اي درجة يمكن ان تخلـوا هذه البقرة المحببة اليكم من الامراض . وتقرر السياسة أيضا كم مقعدا يجب ان يكون في الحدائق العامة أو هل يجب أن يكون هنـاك حديقة عامـة يتنزه فيها الاطفال ام لا ؟ وتقرر السياسة ايضا اذا كان على ابيك او اخيك او عليك أو على ابنك أن يموت في ساحة الحرب أم لا؟ وللسياسة أيضا اليد الطولى في تفجير العالم كله بواسطـة بعض القنابل الذرية الصغيرة الحجم . أن الانسان الذي لا يتخذ جانبا معينا ، بمعنى آخر ، يحاول أن يكون بعيدا عن السياسة فلا يبدي رأيا اذا طلب منه ذلك ، أو رفض التصويت، في الدول التي تأخذ بنظام التصويت ، او الذي لا يوقـع على عريضـة يطالب بها الدولة بأمر ما ، فهـو مواطن وليس مواطن ، انه انسان غريب سياسيا، لا يقوى الا أن يفتح عينه يوما على اشياء غريبة يدفع هو ثمنها وليس آحد غيره..

يحدثنا المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي عن وجود احدى وعشرين حضارة سادت هذا العالم اثناء تطوره التاريخي . في الواقع فان احدا لا بد له من اضافة عشرات أخرى من الحضارات التي لم يتوصل الانسان لمعرفتها وذلك لكونها بدائية جـدا . ولكن المؤسسات السياسية وسلطتها ، لتشريع القوانين وتنفيذها ، كالحكومـات

مثلا . قد عرفها الانسان في كل المجتمعات سواء كانت متطورة ام بدائية . على الرغم من اختلاف انواع الدول وأشكالها . الا ان ضرورة وجود هذه الدول اساسي .

وتختلف الدول ومؤسساتها السياسية عن بعضها البعض ، حقا انه لمن العسير على المرء ان يجد دولتين متطابقتين في تنفيذ سلطاتها . وتعود الاختلافات الى عوامل عديدة منها التاريخ والمناخ والتراث والعادات والموقع الجغرافي ودرجة ثقافة وحرية الافراد . ولا يقتصر الاختلاف على هذه الامور بل يمتد فيشمل التغير المستمر ايضا . فقد تغير الوضع السياسي في بريطانيا بحيث انتقلت القوة من يد الملك الى البرلمان ، ويتمتع مجلس العموم البريطاني بقوة اكثر من مجلس اللوردات. وتميز الكمنولث Commonwealth البريطاني بعلاقات قائمة على المسؤولية وتبادل الآراء وهناك تحول آخر مشابه لذلك في الولايات المتحدة الامريكية . فالقوة التي كانت تتركز في بعض الولايات انتقلت الى الشعب الامريكي بكامله . وتحولت سلبية الافراد الى ايجابية في دعم الدولة القائمة . ونظمت الجماعات الضاغطة بشكل يسمح للافراد المشاركة الفعلية في الحكم . وأصبحت الاحزاب السياسية عوامل اساسية في تشكيل الدولة ، واصبحت الرئاسة الامريكية مؤسسة قائمة بذاتها ، اما التغير، فسواء كان للافضل أو للاسوء ، فهو حاصل .

ان الدول الحديثة هي نتاج تطور تدريجي . لقد كان العنصر الاساسي في حياة المجتمع البدائي هو الاسرة القائمة على علاقة القربى والدم والنسب . وقد تجمعت الاسر والقبائل واشتركت في التجارة والصناعة البدائية وتحالفت معا لصد غزوات الاخرين وتصارعت معا احيانا بقصد الاستمرار في الوجود ومن ثم ظهرت الممالك والدول القديمة ،وظهرت دولة المدينة في منطقة البحر المتوسط . ثم تطورت دولة المدينة لتتخذ شكلا اقتصاديا اقطاعيا كماكان الامر في الامبراطورية الرومانية والتي اسفرت عن توزيع السلطة وتقسيمها، وانتهى عصر الاقطاع بانتهاء الامبراطوريات وظهور الدول الصغيرة التي تطورت الى دول حديثة ابتداء من القرن السابع عشر و قد تميزت بطابع قومي .

يوجد الان أكثر منمئة وخمسين وحدة قومية في العالم ، أو بالاحرى دولة وطنية . وتتميز هذه الدول بتجميع شعبي وطني شرعي ذات أهداف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة في حدود جغرافية معينة تحت سلطة حكومة معينة . وعليه فقد تميزت الدولة الحديثة بوجود الشعب والارض والسلطة السياسية او

الدولة والسلطة الشرعية والوحدة القومية بين افرادها . وقد تتألف الدولة من شعب قليل العدد او كثير . فالصين التي يبلغ عدد سكانها قرابة البليون نسمة دولة. وقطر التي لا يزيد عدد سكانها عن ٣٠٠٠٠ الف نسمة دولة . فكلاهما معترف بهما من قبل هيئة الامم المتحدة ولكل منهما علاقات مع دول العالم وممثلين سياسيين. وكذلك يمكن ان تتألف الدولة من مساحة كبيرة أو صغيرة . فلكسمبورغ التي تبلغ مساحتها ٩٩٩ ميل مربع دولة والاتحاد السوفيتي الذي يتألف من حوالي ٨٫٥ مليون ميل مربع دولة اخرى .

اما السلطة الشرعية القائمة فهي أهم العوامل السياسية في مقومات الدولة. ويعني المفهوم تجميع كافة القوى السياسية في سلطة معينة يعترف بها الشعب أولا والدول الاخرى ثانيا . وقد تكون السلطة في يد امبراطور او ملك كما كان الحال عليه لدى قيصر وهنري الثامن . وقد تكون السلطة متركزة في يد الكنيسة او اي سلطة دينية اخرى ، أو قد تكون في يد اقطاعي كبير أو في يد الشعب كما هو الحال في الولايات المتحدة أو البرلمان او طبقة معينة أو حزب معين كما هو الوضع في الاتحاد السوفيتي ، او يمكن أن تكون السلطة مجتمعه في الدولة نفسها ممثلة بشخص رجل مثالي كما كانت ايطاليا اثناء الحكم الفاشي بقيادة موسليني Mussolini . ومن بين المشاكل الاساسية التي تعاني منها السلطة القومية احيانا هي مشكلة الوحدة ، لقد كانت مشكلة الوحدة قضية اساسية بين الولايات الامريكية الثلاثة عشر المستعمرة في بداية تشكيل الولايات المتحدة الامريكية . وما زالت الوحدة عقبة أمام القومية العربية لضم العالم العربي فيدولة واحدة . ان عدم وجود الوحدة بين الولايات والدول المتفرقة يشرح لنا بوضوح سبب عدم وجود مؤسسات سياسية متطورة في كل من الهند والصين وافريقيا واسيا وامريكا اللاتينية .

كما أن بعض الدول تختار أن تبقى في ظل دولة اخرى سواء كانت مستعمرة من قبل تلك الدولة سابقا أو تحب أن تبقى على علاقة جيدة معها .وطبيعة سياسة الدول من هذا النوع تكون مستقلة بأمورها الداخلية والخارجية ولكنها تبقى متقاربة مع الدولة الكبرى . ان فكرة تبعية الدولة كانت قد نشأت عن التجربة البريطانية والتي منحت بعض مستعمراتها استقلال ذاتي في الحكم ككندا والولايات الامريكية ومستعمرات اخرى . وقد اختارت كل من بريطانيا . كندا ، استراليا ، نيوزيلندا، الهند . الباكستان ، سيلان ، مالي . غانا ، نيجيريا ،قبرص ، تنجانيكا ، سيراليون ،

وغاندا . جاميكا . ان ترتبط بعلاقة مميزة مــع بريطانيا والكمونولث ، وقــد رتبت لولايات المتحدة سنة ١٩٥٢ على وضع علاقة مماثلة مع بورتوريكو .

كما أن بعض الدول عبارة عن محميات Protectoratesوتكون مسيطر عليها من بل قوى اخرى .وتكون السيطرة عبارة عن سيطرة اقتصادية وعسكرية ومالية . تعتبر تونجا Tonga في المحيط الهادىء محمية بريطانية . على الرغم من انه لا يوجد محميات أمريكية ولكن سيطرتها على هيتي Haiti وجمهورية الدومينيكان وبنما وكوبا بل مجيء كاسترو هي نوع من انواع المحميات . .

وتقع بعض الدول تحت الانتداب . وقد وجد نظام الانتداب بعد الحرب العالمية لاولى وذلك لادارة الاراضي التي وقعت تحت سيطرة القوة المنتصرة نتيجة للحرب . قد اعطيت الصلاحية لعصبة الامم League of Nations إن تحول احدي الدول المنتصرة لكبرى لادارة هذه الاراضي . اما هيئة الامم فقد أقرت مشروعا جديدا يقضــي ان لدولة الراغبة في انتداب اراضي معينة يجب أن تتفاوض مع الهيئة نفسها . وقــد افقت الهيئة لكل من استراليا وفرنسا وبريطانيا انتداب أراضي سيطرت عليها بعد لحرب العالمية الاولى . وقد منحت الدول الكبرى الاستقلال لمعظم الاراضي الواقعة حت سيطرتهم بعد الحرب العالمية الثانية .

حتى يستطيع المرء فهم اتجاهات شعب من الشعوب لمؤسساته السياسيــة انه من الضروري فهم القومية Nationlism . وتعني القومية بصورة عامة الــى طلعات الامة الى مستقبل افضل وتحقيق اهداف معينة . ويفرض شعور القومية في غالب الاحيان الى تعظيم الجنس والتراث والعادات والتقاليــد والمؤسسات وما الى لك . وتنحو القومية دائما الى تعظيم دور القادة والشعور بالفخر والاعتزاز بالانتماء.

ومن جهة أخرى فهي تعتبر تعد على حقوق الاخرين الذين لا ينتمون لتلك القومية ، قد يمتد الأمر لخلق حــروب مع الآخــرين على حساب القومية . فقد كانت القومية لالمانية فيثلاثينات هذا القرن خطر على وحدة تشيوسلوفاكيا،وادت التطلعات المختلفة لشعب اليوغسلافي الى ضعف في القومية اليوغسلافية التي ارادت كل فئة أن تنفصل عن الدولة وتشكيل دول صغيرة قائمة علىاختلاف التراث والتقاليد واللغة والدين . تحاول الاقليات في كثير من دول العالم أن تستقل بتشكيل دول خاصــة بها منفصلة عن دولة الام . وتلعب القومية دورا هاما في الوقوف أمام الاستعمار والقوى الاجنبية

المسيطرة ، وتعتبر مصـــر والجزائر واندونيسيا وايرلندا وهنجاريا والهنـــد وغيرهم امثلة على ذلك .

وعلى القوميــــة ايضـا أن تعترف بأن العصر الحديث يتميز بالعلاقة القائمة بين الدول والقوميات . ويمكن للمجتمـــع الدولي أن يتسامح بل ويشجـــع ظهور القومية وانتشـارها الى درجة معينة . ولكن لا يسمح لقومية ما أن تهدد وجود قوميات اخـــرى ففي الصين والهند مثلا فان شعور القومية يوحد بين عناصر الدولة المختلفة وبالتالي يؤدي للتقدم والازدهار الاقتصادي . وقد اوقفت القومية الالمانية عند حدها عندما بدأ خطرها يهدد أوروبا والقوميات الاخرى .

— ٢ —

اشكـــــــال الــــــــدول

يجد المشاهد لدول العالم في القرن العشرين اختلاف اشكالها وتنوع وظائف مؤسساتها . وهي تختلف في أمور تتشابه في أمور اخـــرى . فمنها الوحدويــــة او الفدرالية ومنها البرلمانية أو الرئاسية ومنها الديمقراطية، أو التسلطية ومنها مايحكم بحزب واحد أو مجموعــــة من الاحزاب ومنها ما يتمتع بدستور جامد أو قابل للتغـــير فالدولة الوحدوية أو الفدراليــــة هي التي تتجمع القوى السياسية فيها في حكومة واحدة . وتسيطر الحكومة المركزية على جميع أراضي الدولة ذات الحدود المعينة. وتوجد الحكومات المحلية بواسطة الحكومة المركزية وتعمل الحكومات المحلية كممثل للادارة المركزية . وتوجد الحكومة الفدرالية عندما تقسم السلطة بين الحكم المحلي والحكم المركزي كل في حدودة التي نص عليها الدستور . وعلى الرغم من قدم وجود النظام الفدرالي الا أن وضعه في الولايات المتحدة قد شجع دولا أخرى على تبنيه مثل كندا واستراليا والمكسيك والبرازيل وسويسرا . ويطلق على النـــوع الضعيف من النظام الفدرالي (أي عدم تقسيم السلطـــة بين الحكم المحلي والمركزي بالتساوي وحسب نصـــ الدستور وضعف الحكم وأعطاء سلطـــة أكثر للحكم المحلي) بالنظام الكنفدرالي. وقد قيل عن بنود الاتفاق الكنفدرالي بين الولايات المتحدة سنة ١٧٧٦ أنه كان من هذا القبيل، والولايات المتحدة أثناء الحرب الأهلية سنة ١٨٦١، وينظر البعض إلى عصبة الأمم سابقاً وهيئة الأمم حاليا كهذا النوع من الاتحاد الكنفدرالي بين دول العالم.

اما في النظام البرلماني فان مركز القوة السياسية يكون متركزا في يد رئيس .زراء ووزرائه والذين يكونون في العادة أعضاء في البرلمان وتكون سياستهم مدعومة . قبل الغالبية العظمى في البرلمان كما هو الحال في بريطانيا ودول الكمنولث . ا في النظام الرئاسيفان هناك انفصال تام بين السلطات الثلاث التشريعيةوالقضائية لتنفيذية . وينص الدستور على الفصل بين السلطات مع تحديد واجبات ومسؤليات سلطة على حدة . ويتم اختيار الرئيس بالانتخاب ويبقي في الحكم حتي انتهاء المدة ي انتخب من أجلها . وتعمل السلطات التشريعية والقضائية حسب النص .ستوري . ويمثل هذا الاتجاه الولايات المتحدة وجمهوريات أمريكا اللاتينية . وتأخذ ض الدول بما يسمي بالمجلس التنفيذي كما هو في سويسرا وارجواي . ويختار جلس التنفيذي أما بواسطة البرلمان او بالانتخاب الشعبي العام .

ويتميز الحكم التسلطي أو الدكتاتوري بحكم الفرد الواحد او مجموعة صغيرة الافراد ، ويعتبر هذا النوع من أقدم أنواع الحكم التي عرفها الانسان . ومازالت ر من الدول في العصر الحاضر تعمل بواسطة هذا النظام . وتعمد الاقلية الحاكمة الحزب الحاكم على الدعاية من اجل أقناع الشعب في الالتفاف حول السلطة القائمة مد أيضا على استعمال القوة والبوليس السري ومعاقبة من ينتقد السلطة كما كان ال في ايطاليا (اثناء حكم موسليني وألمانيا اثناء وجود هتلر ، واليابان قبل الحرب المية الثانية واسبانيا تحت فرانكو والاتحاد السوفيتي حاليا .

ويقوم الحكم الديمقراطي على موافقة الشعب على اختيار الحكومة عن طريق الانتخاب، سامح السلطة نوعا مع منتقدي سياستها ويضمن القانون حقوق الأفراد السياسية لاجتماعية. وهناك ديموقراطية مباشرة وأخرى تمثيلية، ففي الديموقراطية المباشرة يجتمع معب بكامله في فترات متقطعة ويقومون بمقام ما تفعله السلطة التشريعية كما كان الحال في ـونان القديمة وروما. ويوجد نفس النظام الآن في بعض مقاطعات سويسرا وبعض المدن سغيرة في ولاية نيوانجلند الامريكية. وتنجح الديموقراطية المباشرة في المدن الصغيرة حيث أن ـداد الناس قليلة ومتجانسة. أضف إلى ذلك اتصاف قضاياهم التي يجتمعوا للبحث بها ىمايا سهلة للغاية. ولا توجد الديموقراطية المباشرة على نطاق المدن الكبيرة والدولة ككل.

أما الديموقراطية التمثيلية فينتخب الشعب ممثلين عنهم لتمثيل ارادتهم . وقد

اسس هذا النظام في العصور الوسطي لدى الدول الاوروبية وطورته بريطانيا ويؤخذ بهذا النظام في كثير من دول العالم .

وللديموقراطية معان اخرى كثيرة . ويربط البعض مفهوم الديموقراطية بمفهوم الراسمالية ، ويرى اصحاب هذا الراي عدم ضرورة تدخل الدولة بمشاريع واعمال الافراد الخاصة ، ويرى أخرون أن مفهوم الديموقراطية يمتد فيشمل توسيع الدولة لما تقدمة من خدمات لافرادها وتسمح للافراد الحصول على منافع وارباح خاصة من جراء امتلاكهم للتجارة والزراعة والصناعة . وينتاب مفهوم الديموقراطية كثير من الغموض فيما تصف الدول الشيوعية والاشتراكية نفسها بأنها جمهوريات ديمقراطية . وهي تعني بذلك ان طبقة العمال والفلاحين قد اذابت الطبقات الراسمالية المستغلة وتسيطر على الدولة بطرق واساليب خاصة بها . وعليه نرى ان تعريف الديموقراطية يكاد يكون مستحيلا عندما يستعمل المفهوم لوصف نظام اجتماعي او اقتصادي أو سياسي . واذا اقتصر المفهوم على المعنى السياسي فأنه من المعقول أن يقال انه الطريقة التي بواسطتها يحكم الشعب نفسه ، أو حكم الاكثرية مع اعطاء حقوق الاقليات . ومعنى اعطاء حقوق الاقليات اي السماح لهم بأن يكونوا جزءا من الاكثرية على المدى الطويل حقا ان ظهور الشيوعية والفاشية والنازية في القرن العشرين ادى الى غموض في تصنيف المفاهيم السياسية ، ونحن نرى ان معظم الاتجاهات السياسية في القرن العشرين وخاصة النازية والفاشية ليست أشكالا من أشكال الدولة وانما هي مجموعة من المعتقدات والآراء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .وجملة هذه الآراء والمعتقدات هي أفكار دكتاتورية تسلطية. وتقوم الشيوعية في الاتحاد السوفيتي على آراء كارل ماكس وانجلز ولينن وستالين . وفحوى النظرية الماركسية ادعائها بأن صراع الطبقات هو أمر تاريخي حتمي ينتهي لصالح الطبقة العاملة التي لا بد لها من ان تقوض وتقضي على وجود الطبقة الراسمالية المستغلة،ويرى قادة الماركسية انه لا بد من انتقال المجتمع الراسمالي الى مجتمع اشتراكي حيث تملك الطبقة العاملة فيه وسائل الانتاج . وعليه يؤمن الماركسون ، وحتى يتم هذا التحويل ، انه لا بد من استعمال العنف ضد الطبقة الراسمالية . ويؤكد الماركسون انه لا بد من استعمال التسلط والدكتاتورية لتحقيق نجاح بناء الدولة الاشتراكية . وهم يؤمنون ايضا ، ان الدولة بمؤسساتها التي هي موجودة عليه لا بد لها من ان تزول مخلفه وراءها مجتمع ديموقراطي لا طبقي .

اما الفاشيـــة والنازية فقـــد نمتا وترعرعتا في ايطاليا والمانيـــا بين الحربين العالميتين.وكانتا رفضا للانظمة البرلمانية والاوروبية والحركات اليسارية والشرعية في روسيا والحركات العالمية وتأكدا للفلسفة المحافظـــة والقومية . وعلى الرغم من ابقاء الفاشية والنازية على الملكية الخاصة والصناعة واتحادات العمال والكنيســـة وما الى ذلك،الا انها طوعت كل هؤلاء لخدمة مصالح الدولة .

وتعود الدولة التي تسير وفقدستور الى الثورتين الامريكية والفرنسية.وقد عرفت بريطانيا الدستور غير المكتوب . ويتـــألف دستور بريطانيا من مجموعـــة من قرارات المحاكم ونتائج المنازعات والمخاصمات وحلولها وقرارات اداريـــة ومجموعة عادات وتقاليد تعرف عليها المجتمع البريطاني . ودستور بريطانيا غير مكتوب بالمعنى الذي لا يوجد وثيقـــة مكتوبة تسمى بالدستور البريطاني أما الدستور الامريكي فهو وثيقة مكتوبةويتألف من مجموعة من القرارات والتحيلات.ويعتبر الدستور جامدا نوعا ما اذا لم يتبنى قرارات جديدة تضاف الى الدستور الاصلي كاستراليا مثلا التي لا تضيـــف الى الوثيقة الاساسيـــة أكثر من قرار واحد كل عشر سنوات ، بينما يعتبر دستور سويسرا متغيرا وذلك لأنه يضيف الى وثيقته الاصلية بندا أو أكثر في كل عام تقريبا . وتعتمد درجة التغير أو الجمود الدستوري على مقدار التغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي داخل المجتمـــع .

— ٣ —

وظيفة الدولـــة

تختلف الآراء في وظيفة الدولة، ولكن هناك اتفاق يكاد يعتبر بالاجماع على أن وظيفة الدولة الاساسي **هو** سن القوانين وتنفيذها ورفضها حتى وان اقتضى ذلـــك استعمال القوة . ومن وظائف الدولـــة أيضا أنشاء المحاكم لحل المنازعات بين أفراد شعبها ولحمايـــة ممتلكاتهم وحياتهم . أضف الى ذلك فان من مسؤلية الدولـــة صد العدوان الخارجي عليها وعلى شعبها وتسيير دفة السياسة الخارجية وتنظيم الحياة التجارية والاقتصادية وما الى ذلك . فاذا أقتصرت الدولة على مثل هذه النشاطات فان وظيفتها تنحصر في سن القوانين وتنفيذها بواسطة المحاكم ومساعدة البوليس وحمايتها بواسطة القوة العسكرية التي تشكل الجيش . ولكن بعض الدول الحديثة لا تقـــف عند هـــذا الحد بل تتجاوزة لتصبح مؤســـسة خدمات أيضا وذلك بفضل الايديوجيات الحديثة .

تـرى بعض الايدولوجيـات كالفوضويـة مثلا Anarchism ضرورة زوال الدولة وتقويض السلطة للتعاون بين الافراد . هـذا التعاون هو الذي سيحل محل الدولة وبالتالي فـلا ضرورة لوجـود الدولة التي لا تمثل الا القوة التسلطيـة على الافراد . وترى الماركسية ايضـا انه لا بـد من زوال الدولة على المدى الطويل بعد نجاح الثورة البرولتارية وتحقيق المجتمع الاشتراكي الشيوعي القائم على مبدأ « من كل بحسب قدرتـه على العمـل ولكل بحسـب حاجتـه » ، وتجـد المدرسـة السندكالية Sundicalism ضرورة تقويض الدولة لانها شر مطلق . وتنادي السندكالية بالاضرابات العامة كوسيلـة من الوسائل التي يتم عن طريقها تحقيق الهدف المطلوب . وترى المدرسة ان أحلال الصناعة الضخمة التي تدار بواسة العمال هي التي يجب أن تحل محل الدولة . ومجموعة الصناعات هذه تنضم في وحدة متكاملة بحيث تؤدي كل وحدة صناعية وظيفة معينة ، ولا بد للتعاون الصناعي من ان يستعمل القوة في المرحلة الانتقالية لتحقيق الغرض المطلوب وهو زوال الدولة .

وتمثل الفردية حـكم الطبقـة المرفهـة Laissez - Faire أو الفرد المرفة ، وترى هذه المدرسة أن الدولة شر لا بد منه ولا بد من القيام بوظائفهـا الاساسية على ان لا تتدخل في الحياة الاقتصادية التي هي من شأن الافراد . وافضل الحكومات ، عند هذه المدرسة ، هي الحكومة التي تحكم بأقل ما يمكن . وقد كانـت هذه المدرسـة في فترة من الفترات عماد نظريات الراديكالية ، ولكنها تحولت فيما بعـد لتكون احدى قواعه المعتقدات المحافظـة . وتعتمد هذه المدرسة على نظرية الاختيار الطبيعي والحياة للافضل كأحدى مبادئها الرئيسية .وتنص ايضا على انـه يجب على الافرادمواجهة نتائجهذه الفلسفةخاصةفيمايتعلقبعدم المساواةالاجتماعية الاقتصادية . وترى هذه المدرسة انتكون الدولة مسؤولة عن توظيفالافراد وتوفير دورا كبيرا في تطوير الوضع الاقتصادي الامريكي في الفترة الاولى من اتحاد الولايات على الشاطيء الشرقي وفي توسيع رقعة المساحة في ضم الاراضي الواقعة غـربي المسيسبي .

ويمثـل التقدميون Progressive مركز الوسط الواقع بيـن الفردية والجماعية . وهم من دعاة بناء دولـة الرفاه ، وهم في الواقع يحاولون أحياء الفكر النفعي الذي ينادي بتحقيق أكبر كمية من المنفعة لاكثر عدد من الناس . وتعتبر هذه المدرسـة من أكبر اعـداء الفردية الخاصـة والربح الفردي . وهـم ايضا أعداء للاشتراكية والشيوعيـة والفكر الجماعي . وهم في الواقع يحبذون تهذيب النظام

الاقتصادي القائم عن طريق توسيع صلاحيات الدولة في التدخل في تنظيم الشئون الاقتصادية . وترى هذه المدرسة أن تكون الدولة **مسؤولة** عن توظيف الافراد وتوفير الضمان الاجتماعي وتامين السكن والصحة والتعليم وتحقق العدالة .
وقد وجدت هذه الاراء صدى واسعا لدى كثير من الاوساط في الولايات المتحدة الامريكية.

اما الدولة الجماعية او الاشتراكية فهي التي تؤمن بالملكية العامة لوسائل الانتاج والتبادل والتوزيع . ويعتمد كثير من **الاشتراكيين** على كتابات كل من كارل ماركس وفردريك انجلز . وتعتبر الاشتراكية نقدا للنظام الراسمالي ولكن الاشتراكيين يزيدون من ذلك ويؤمنون بضرورة تحطيم النظام الراسمالي عن طريق العنف . ويصف الاشتراكيون الراسمالية بأنها نظام عفن يسمح بتركيز رؤوس الاموال في أيدي فئة صغيرة من الناس على حساب الفئات الفقيرة الاخرى . ويعتقد بعض الاشتراكيين انه بالامكان تحويل النظام الراسمالي الى نظام اشتراكي تدريجيا وبدون استعمال العنف على عكس الاشتراكيين الثورين الذين يجدون ضرورة استعمال العنف للاسراع بعملية الانتقال والتحويل .

لم تستطع الافكار الاشتراكية أن تجد مناخا جيدا في الولايات المتحدة على الرغم من نجاحها في أقطار كثيرة من العالم . حتى في الدول الاوروبية الغربية فقد دخلت عن طريق الاحزاب الاشتراكية السياسية كحزب العمال في بريطانيا واستراليا ونيوزلندا والتي تعتنق بعض المباديء الاشتراكية . وقد يعود سبب عدم نجاح الافكار الاشتراكية في الولايات المتحدة الامريكية لارتفاع المستوى المعيشي فيها . (١)

---

1 — For details on issues posed in this section see : Arnold Breacht, *Political theory: The Foundations of Twentieth Century Political* Thought (Pdinceton: Princeton University Press, 1959) ; Carl Cohen *Communism, Fascism, and Democracy: The Theoritical Foundation* (New York: Random House, 1962); Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1959) ; William Ebenstein, *Today's Isms* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1958); Duncan, *Mandates, Dependncies and Trusteeships* (New York: Carnegie Endowment, 1948); John Hallowell, *Main Curents in Modern Political Thought* (New York ; Holt, *Rinehart* and Winston, 1950); Carlton Hayes, *The Historical Evaluation of Modern Nationalism* (New York: Macmillan,).

- ٤ -

الولايات المتحدة الامريكية

للمؤسسة الحكومية الامريكية وتطورها جذور تاريخية . وقد تطورت المؤسسات السياسية الامريكية خلال فترات اربع : فترة الاستعمار البريطاني ، ثم فترة الثورة الامريكية ، ثم فترة الاتحاد الكنفدرالي بين الولايات الامريكية ثم المرحلة الدستورية ، ولا بد من القاء نظرة على الفترات التارخية الثلاث الاولى قبل عرض المرحلة الرابعة .

لقد اكتشف كرستوفر كولمبس منطقة غرب الانديز سنة ١٤٩٢ ، كما اكتشف جون كابوت John Cabot شواطيء الولايات المتحدة الشرقية ، وقد شجع الملك هنري السابع البريطاني كابوت اكتشاف مزيد من الاراضي الامريكية ، وكان نتيجة ذلك ان سيطرت بريطانيا سنة ١٦٤٨ على معظم اجزاء السواحل الشرقية للعالم الجديد من نيوفاوندلاند في الشمال الى فرجينا في الجنوب . أما الاسبان فقد سيطروا على مناطق الجنوب حتى فلوريدا . وأما الاكتشافات الفرنسية فقد ادت الى السيطرة الفرنسية على نوفا سكوتشا في اقصي الشمال والبحيرات الكبرى وحوض المسيسيبي حتى خليج المكسيك في اقصى الجنوب . وسيطر الالمان على دلوير وهدسون . وعلى الرغم من وجود قبائل الهنود الحمر في مناطق متفرقة من العالم الجديد الا ان الاوروبين قد اوجدوا نظاما استعماريا ينص على حقهم في امتلاك العالم المكتشف مع اعطاء حقوق للهنود الحمر بالاقامة في اماكنهم . الا ان الرجل الابيض ، مع مرور الزمن ، استطاع نقل ملكية أراضي الهنود الى ملكيته عن طريق العنف في غالب الاحيان . وقد بنيت اول مستعمرة انجليزية في فرجينيا (جيمس تاون) سنة ١٦٠٧ تبعتها مستعمرات عديدة حتي بلغت عدد الولايات المستعمرة من قبل بريطانيا سنة ١٧٣٢ ثلاثة عشر ، وامتدت السيطرة البريطانية على اثر الحرب الفرنسية الهندية سنة ١٧٦٣ لتشمل الاراضي الاسبانية والفرنسية في العالم الجديد . ففي عشية قيام الثورة الامريكية كانت بريطانيا تسيطر على الاراضي الامريكية الواقعة شرقي المسيسيبي .

وقد قسمت المستعمرات البريطانية في امريكا الى ثلاثة اقسام : مستعمرات ملكية واخرى تابعة للملكية الخاصة وثالثة كانت تمنح الحكم المحلي . اما المستعمرات الملكية فقد تضمنت ولايات نيوهامبشير ونيويورك وفرجينيا وكارولينا الشمالية والجنوبية وجورجيا وماشيسيوتس . وكانت هذه الولايات تابعة مباشرة لملك بريطانيا يحكمها

حاكم يعين من قبل الملك مباشرة وتخضع كل القوانين واللوائح فيها للقوانين واللوائح البريطانية . وكان هناك مجلس تشريعي لكل ولاية يعين من قبل الحاكم الممثل للملك بريطانيا بعد موافقة الملك عليه . وكان للحاكم حق الغاء عضوية احد اعضاء المجلس وتعين غيره . وكان الحاكم يعين القضاة، ويحكم القضاة حسب قرارات المجلس التشريعي .

وكانت ولايات ميرلاند ودلوير وبنسلفانيا خاضعة للفرع الثاني من انواع الاستعمار وهو الملكية الخاصة . وقد منحت ملكية هذه الولايات الى اللورد بلتمور Lord Baltimore ووليم بن William Penn وسويدس Sweedes . وقد تمتع هؤلاء وورثتهم في ملكية الولايات الثلاث المذكورة . وكان الملاك هم الذين يعينون الحكام والقضاة والمجالس التشريعية .

وقد كانت الولايات الاخرى كرود ايلند Rode Island وكنتكت Connecticut قد حظيت بنظام الحكم المحلي ولم يكن للحكومة البريطانية اي سيطرة على الادارة المحلية فيها . وكانت الادارة ديموقراطية وحكام هذه الولايات ينتخبون انتخابا ، حتى المجالس التشريعية فقد كان اعضاؤها ينتخبون ايضا ولا يعينون عن طريق الحاكم أو يرفضون من قبله . وكان القضاة يعينون تعينا من قبل المجلس التشريعي . ويمثل الجدول رقم (١) ملخصا للوضع السياسي العام في المستعمرات البريطانية في العالم الجديد حتي سنة ١٧٧٥ .

جـــدول رقـــم (١)

الوضـع السياسي العام في المستعمرات
البريطانيــة في العــالم الجديد حتــى
ســـنة ١٧٧٥

نـــوع الحكـــم	اســـم الولاية ومؤسسها	تاريخ التاسيس
ملكـــي		
* الحكم ملكي يتمثل في حاكم نائب	فرجينيا ، شـــركة لنـــدن	١٦٠٧
للك بريطانيا مباشـــرة CROWN	ماشيسيوتس ، بيوركنـــز	١٦٢٨
* يعين الحاكم بقرار ملكي ويعتبر	نيوهامبشير ، جون ماسون	١٦٢٩
الحاكم ممثلا للملك .	كاروليـنا الشمالية ، ثماني نبـــلاء	
	كاروليـنا الجنوبية .	١٦٦٣
* وتمثل اللجنة التشريعية مجلسين	نيويورك ، الدوق يورك	١٦٦٤
يعين المجلس الاول (Upper)	نيوجرسي ، بيركلـــي كارتر	١٦٦٤
بواسطـــة الملك ويختار المجلس	جورجيا،جيمس ارجليتروب الثاني	١٧٣٢
(Lower) بانتخاب الاحرار فقط ،		
ويعتبر المجلس الاول بمثابـــة مجلس		
استشاري للحاكم ، وكـــل القوانين		
معرضة للقبول أو الرفض من قبـــل		
التاج البريطاني .		
* يعين القضاة بواسطة الحاكم		
ويمكن استئناف الاحـــكام الى		
مجلس الملك .		
ملكيـــة خاصـــة Proprietary		
* الملكية هبـــة مع العرفان بأن	ميرلنـــد ، اللورد بلتمور	١٦٣٤
السيادة تعود لملك بريطانيا .	دلوير ، سويـــــــدس	١٦٣٨
	بنلسفانيا ، وليم بن	١٦٨١

نوع الحكم	اسم الولاية ومؤسسها	تاريخ التاسيس
※ يعين الحاكم بواسطة الملك .		
※ يعين المجلس التشريعي الاول من قبل الملك وينتخب المجلس الثاني بارادة الافراد .		
※ يعين القضاة عن طريق الحاكم والمجالس التشريعية .		
الحكم الذاتي Self - Governing		
※ منح الحكم الذاتي للمستعمرات	رود ايلند ، روجر وليمز	١٦٣٦
※ يختار الحكام لمدة عام	كنتكيت ، « مهاجرون من ماشيسوتس .	١٦٣٦
※ يعين القضاة بواسطة الحاكم .		

Source : Ferguson and McHenry , *The American Federal Government* (New York : McGraw-Hill, 1973), P. 19.

١ ـ الاستقلال

لقد ظهر الصراع بين المستعمرين الانجليز وممثلي الحكومة البريطانية ، وكان معظم اسباب الصراع عائدا الى فرض الضرائب على ملكية الاراضي والانتاج . وقد ظهر الصراع على اشدة حينما اقرت بريطانيا بعض القوانين الخاصة بالتجارة . فقد عمدت الى وضع قيود على الانتاج وتصدير بعض السلع كالصوف والقطن وصناعة الحديد وذلك بقصد حماية انتاج المصانع البريطانية . اضف الى ذلك زيادة الضرائب مما حدي بسكان الولايات رفض القرارات والقوانين الانجليزية . وقد عمدت بريطانيا بدء من سنة ١٧٦٠ الى تطبيق قوانينها بالقوة وفرض العقوبات علي المخالفين مما ادى الى تذمر السكان وبالتالي الى قيام الثورة الامريكية سنة ١٧٧٦ . وقد عمد سكان الولايات الى تشكيل لجان بدأت فيبوسطن سنة ١٧٧٢ على يد صموئيل آدمزبغرض خلق جبهة وطنية ضد بريطانيا . وبالفعل ففي خلال عام واحد لم تبق مدينة منالمدن الامريكية الا وحلت بها هذه اللجان وشكلت جبهة وطنية مستعدة للتضحية في سبيل

الاستقلال . وقد انبثق عن هذه اللجان احزاب سياسية منظمة ذات اهداف واضحة ادت الى خلق مجلس شيوخ عام ١٧٧٤ . فقد انطلقت الدعوة من ولاية ماسوشيتس بأن تنتخب كل ولايـــة ممثلين عنها لبحث قضيـــة علاقة الولايات مع بريطانيا . وكان نتيجة هذه الدعوة ان حضر ٢٤ عضوا يمثلون ١٢ ولاية (جورجيالم تشترك) في مدينة فيلادفيا في ٥ سبتمبر سنة ١٧٧٤ . وكان هذا المؤتمر قد شكل مجلس الشيوخ الاول . وقد انتخب الحضـور من قبل اللجان الشعبية او رشحت من قبل المجالس التشريعية في الولايات والتي كان معظم اعضائها من المتمردين ضد بريطانيا . وقد تبنى المجلس دعوة « لاعلان الحقوق » المناهض للقوانين البريطانية الجائرةوخاصة تلك التي سنت بعد سنة.١٧٦ . وكان منقرارات المجلس اعلان المقاطعةللبضائع البريطانيةوتعيين لجان في كل مدينة وقرية لمعاقبـــة مخالفي نظام المقاطعة . وقد وافق المجلس على ان يعقد مرة أخرى في مايو سنة ١٧٧٥ .

وكان نتيجة هذه التطورات أن اتبعت بريطانيا سياسة قمعية مشددة مما أدى الى وقوع مصادمات بين‌الجيش الانجليزي وسكان ولاية ماسوشيتس. ولكن‌استطاع اعضاء المجلس عقد مؤتمر في ١٠ مايو سنة ١٧٧٥ وقد أرسلت جورجيا ممثلين عنها وعلى الرغم من عدم تمتع هذا المجلس بأي سيطرة أو نفوذ أو قدرة على جمع الضرائب الا انه كان بمثابة الناطق الرسمي للولايات الامريكيـــة حتي سنة ١٧٨١ عندما كتبت البنود المتعلقة بالوحدة الفدرالية للولايات .

وعندما عقد مجلس النواب مؤتمره الثاني في ١٠ مايو سنة ١٧٧٥فإن عدداًقليلا من المؤتمرين طالبرا بالاستقلال عن بريطانيا. حتى جورج واشنطن،الذي عين رئيسا للقوات العسكرية رفض الاستقلال،الا انه عاد وأكد في يوليو من نفس العام بأن الحل الوحيد للولايات الواقعـــة تحت السيطرة الانلجيزية أن تستقل . وعليه فقـــد تبنى المجلس في ١١ يونيه ســـنة ١٧٧٦ تشكيل لجنـــة من خمســـة أعضـــاء يرأسهـــا توماس جيفرسون Thomas Jefferson لكتابة « اعلان الاستقلال » Declaration of Independecne وبالفعل فقد كتب الاعلان وقدم للمجلس في ٢ يوليو سنة ١٧٧٦ . وقد وافق المجلس عليه بالاجماع في الرابع من يوليو من نفس العام وكان الاعـــلان بمثابة شهادة ميلاد للولايات المتحدة الامريكية . ولقد نص أعلان الاستقلال على حل كل علاقة تربط المستعمرات البريطانية الامريكية بالسيادة البريطانية من جهـــة ، وتوحيد المستعمرات الثلاثة عشر في دولة فدرالية واحدة من جهة أخرى . الا أن هذا الاعلان

لم يجعل من المستعمرات البريطانية دولة مستقلة تماما عن بريطانيا الا بعد نجاح الثورة الامريكيـة . وبالفعل فقـد جعل الاعلان من المستعمرات دولـة مستقلـة علـى الصعيد الداخلي والخارجي . واصبحت المستعمرات المتحدة ولايات لكل منها دستور وسلطات ثلاثة مستقلة عن بعضها البعض ولكل ولاية ذات سيادة على ارضيها مستقلة عن الولايات الاخرى . ويعين الحكام والقضاة في الولايات بالانتخاب الشعبي العام .

اما بنود الوحدة بين المستعمرات البريطانية فقـد نتجت ايضا عن لجنة اقرها مجلس الشيوخ في ١٢ يونيه سنة ١٧٧٦ م بعد دراسة مستفيضة عرضت على المجلس الذي أقرها في ١٧ نوفمبر سنة ١٧٧٧ م. وقد أعطت بنود الوحدة قوة سياسية اكبـر لمجلس الشيوخ بعد ان كانت قوة الولايات السياسية هي المسيطرة . حيث ادى هذا الوضع الجديد لظهور حكومة مركزية قوية تدعم وحدة الولايات لاغراض الدفاع والامن والاستقرار لكل منها مع الاحتفاظ لكل ولاية بسيادتها على أراضيها . وفي هذه الفترة بالذات كان مجلس الشيوخ هو السلطـة السياسية الوحيدة للبلاد ، ولم يكن هناك فصل بين السلطات الثلاث وقـد كانت جميع السلطات تتركز في يد مجلس الشيوخ ولجانه المنبثقة عنه . وكان عمل المحاكم الفدرالية يتركز فقط على قضايا القرصنـة والجرائم التي ترتكب خارج حدود الولايات المتحدة من جهة وفي المنازعات بين الولايات نفسها من جهة اخرى . وكان يمثل كل ولاية ٢ ــ ٧ أعضاء فقط ينتخبون لمـدة ثلاث سنوات يعاد ترشيحهم لمرة واحدة فقط . وكان لكل ولاية صوت واحد . اما صلاحيات مجلس الشيوخ السياسية فقد تركزت في اعلان الحرب وتوقيع المعاهـدات السلمية والتمثيل الدبلوماسي مع الدول الاخرى وجمع الضرائب وبناء القوة العسكرية وصك النقود وتنظيم الحياة التجارية وتنظيم الخدمات البريدية وانشاء المحاكم وتعيين لجان واداريين كلما اقتضي الامر . أما أهـم الصلاحات المنوحـة للمجلس فقد كانت تلك المتعلقة بالدستور من اضافات وتعديلات ولكن هذه التعديلات على الدستور لا تتـم الا بموافقة تسعة ولايات على الاقل من مجموع ثلاثة عشر ولاية أي حوالي ثلاثة ارباع الولايات وقد انحصر واجب الولايات في اطاعة القوانين التي يسنها مجلس الشيوخ واحترام اراء المواطن والدفاع عن حريته وأمنه واستقراره واحترام الولايات الاخرى والنظر اليها على قدم المساواة والتعاون مع الولايات الاخرى على تسليم الهاربين من العدالة والرجوع الى مجلس الشيوخ في حالة أي نزاع بين الولايات وايجاد التعاون التجاري والاقتصادي وتشجيعه بين الولايات .

لم يسفر الاتفاق الوحدوي بين الولايات عن نتائج ايجابية خاصة فيما يتعلق بدفع الضرائب لمجلس الشيوخ . وقد عجز مجلس الشيوخ عن جمع الضرائب وخاصة العجز المادي الذي لحق بالحكومة المركزية والذي بلغ حوالي ٤٠ مليون دولارا حتى سنة١٧٨٦ . واخذت بعض الولايات تبني قوتها العسكرية والاقتصادية بمعزل عن مجلس الشيوخ،وبناء عليه فلم يستطع المجلس توقيع معاهدات تجارية مع الدول الأخرى أو حماية السلع الامريكية المنتجة من جراء اغراق اسواق الولايات التجارية بالبضائع الاجنبية. كما ادى الى ضعف الحكومة المركزية وبالتالي الىانعقاد مؤتمر في فلدلفيا في ٢١ فبراير سنة ١٧٨٧ لمناقشة أمر الولايات المتحدة ووضع الدستور الجديد الحالي[٢].

ب ـ الدستور الأمريكي

لقد أدى بنود الوحدة بين الولايات **الأمريكية** الى أعطاء قوة للولايات اكثر من القوة التي كان يجب اعطاؤها للحكومة المركزية . وبناء على ذلك فقد دعى مجلس الشيوخ الى عقد مؤتمر في ١٤ مايو ١٧٨٧ لمناقشة أمر الدستور ، وبالفعل فقد ارسلت الولايات نوابها الى فلدلفيا وكان اول المؤتمر اختيار رئيس للولايات المتحدة . وقد اقترح على أن يكون بنجامن فرانكلين أول رئيس للدوله الجديدة لاعتبارات أهمها سنه ورجاحة عقله (كان ٨١ سنة) ولكنه رفض ذلك. وبالفعل **فقد** اقترح المؤتمرون أنيكون جورج واشنطن اول رئيس للولايات المتحدة . وبالفعل فقد تم اختياره من قبل الاغلبية العظمى ، ثم بدأ المؤتمرون فيمناقشة الدستور الجديد ، وبعد مجادلات عنيفة اقر الدستور الامريكي بافتتاحيته التالية :

---

2 — For details on the development of the American Revolution and its Aftermath see : Randolph Adms, *Political Ideas of the American Revolution* (New York: Facsmile Library, 1939); Charles Andrews *The Colonail Background of the American Revolution* (New York : Yale University Press, 1924); Edward Dumbault, *The Declaration ofIndependence and what It Means Today* (Norman; University of Oklahoma Press, 1950); Jennings Saunders, *Evolution of the Executive Departments of The Continental Congress,* 1774 - 1789 (Chapel Hill: University of North Carlina Press, 1935).

«نحن . شعب الولايات المتحدة . وحتى نشكل وحدة متكاملة . ويتم العدل ونضمن الامن القومي . ونزود حماية عامة . ونبني مستقبلا جيدا ونؤمن الحرية لانفسنا نتبنى هذا الدستور للولايات المتحدة الامريكية » .

وتنص المادة الاولى من الدستور على أن جميع القوى السياسية لا بد لها أن تكون في يد المجلس التشريعي الاعلى والذي يتألف من مجلس الشيوخ ومجلس النواب **التمثيلي** The Senate and the Representatives ويتألف مجلس النواب من أعضاء ينتخبون من قبل سكان الولايات مباشرة كل سنتين . ولا بد لكل منتخب ان يكون قد وصل سن الخامسة والعشرين على الاقل . ويتمتع بالجنسية الامريكية لسبع سنوات على الاقل عند الانتخاب . ويكون أحد سكان الولاية المرشح فيها. ويتألف مجلس الشيوخ من عضوين من كل ولاية منتخبين من قبل المجلس التشريعي في كل ولاية لمدة ست سنوات ويتمتع كل عضو في مجلس الشيوخ بصوت واحد فقط. وينقسم المجلس الى ثلاث فئات بحيث يتم انتخاب كل فئة منهم مرة كل سنتين. ولا بد أن يكون عضو مجلس الشيوخ ٣٥ عاما أو أكثر وله من سنوات المواطنة الامريكية تسعة. ويكون نائب رئيس الجمهورية رئيسا لمجلس الشيوخ ولاصوت له الا اذا انقسم المجلس بالتساوي. ولمجلس الشيوخ قوة طرد رئيس الجمهورية في حالة مخالفته لتنفيذ نصوص الدستور ولكن لا تعتبر قرارات المجلس نافذة الا بموافقه ثلثي الاعضاء .

وتتمتع الهيئة التشريعية العليا (الكونغرس) بحق جمع الضرائب وتنظيم الحياة الاقتصادية، وسن قوانين الهجرة، وتنظيم البريد، وتشجيع التقدم العلمي، وروح البحث، واعلان الحرب على دولة معادية، وبناء القوة العسكرية البحرية والجوية والبرية، وسن القوانين التي تهدف لخدمة الاتحاد بين الولايات .

وتتضمن المادة الثانية من الدستور على أن السلطة التنفيذية تكون بيد رئيس الولايات المتحدة . والذي ينتخب لمدة اربع سنوات على الطريقة التالية :

يختار المجلس التشريعي في كل ولاية عددا من المنتخبين، بحيث لا يتجاوزون عدد أعضاء مجلس الشيوخ والمجلس التمثيلي الذين يمثلون الولاية . ولا يجوز ان يكون أحد الاعضاء المختارين عضوا في مجلس الشيوخ أو أي مجلس آخر . ويصوت المختارون لشخصين فقط احدهم على الاقل ليس من نفس ولايتهم . ويتكون جدولا

باسماء المنتخبين لكل شخص ومجموع الاصوات لكل منهم . وبعد توقيعهم على هذه الجداول توضع في مظروف وترسل الى رئيس مجلس الشيوخ . ويقوم رئيس مجلس الشيوخ بدوره بفتح جميع مظاريف كل الولايات بحضور اعضاء مجلس الشيوخ والمجلس التنفيذي.ويتم احصاء الاصوات ومن بحصل على اعلى عدد من الاصوات يكون هو الرئيس . واذا حصل ان حاز كلا المرشحين على معظم الاصوات بالتساوي فعلى أعضاء المجلس التمثيلي التصويت على كليهما لاختيار احدهم . واذا حصل ان حاز كلاهما على عدد من الاصوات المتساوية ايضا فعلى المجلس التمثيلي ان يختار أحد الخمسة الاوائل الموجودين على القائمة كرئيس للولايات المتحدة. ويؤخذ بعين الاعتبار ايضا عند انتخاب رئيس الولايات المتحدة اصوات الولايات على انفراد وذلك بالحصول على ثلثي أصوات الولايات. ويكون الحاصل الثاني على عدد الاصوات نائبا للرئيس واذا كان هناك أكثر من اثنين قد حصلا على عدد من الاصوات فان مجلس الشيوخ يختار احدهم ان يكون نائبا لرئيس الولايات المتحدة .

ولا بد لمرشح الرئاسة ان يكون من مواليد الولايات المتحدة ولا يقل عمره عن ٣٥ عاما عند الترشيح ولا تقل اقامته في الولايات المتحدة عن ١٤ سنة . وفي حالة موت الرئيس أو ازالته من وظيفته فان نائب الرئيس يصبح رئيسا . وعلى الرئيس المنتخب أن يقسم القسم التالي عند توليه الرئاسة : « اقسم بان انفذ مهام مكتب رئيس الولايات المتحدة بكل أمانة واخلاص ، وسوف أعمل جاهدا على حماية والمحافظة والدفاع عن دستور الولايات المتحدة » .

من مهام الرئيس ايضا قيادة القوات المسلحة الامريكية . وله حق عقد اتفاقيات مع دول اخرى وتعيين سفراء وتعيين قضاة محكمة التمييز والوزراء وذلك بموافقة ثلثي أعضاء مجلس الشيوخ .

وتنص المادة الثالثة من الدستور على أن السلطة القضائية تنبع من محكمة التمييز العليا ومن المحاكم التي يقرها مجلس الشيوخ ، ومن واجب المحاكم البت في المنازعات بين الولايات المتحدة أو بين الافراد أو الولاية التابعة لها أوبين افراد الولايات المختلفة . ويخضع لحكمهم كل رجالات الدولة .

وتتضمن المادة الرابعة من الدستور الامريكي حقوق وواجبات المواطنين . اما المادة الخامسة فتعطي المجلس التشريعي حق تنقيح الدستور واضافة مواد جديدة

ويتم التنقيح اما عن طريق موافقة ثلثي أعضاء المجلس التشريعي أو موافقة ثلاثةارباع الولايات المتحدة أو عن طريق مؤتمرات شعبية تعقد في الولايات كل على حده وتوافق ثلاثة ارباع المؤتمرات على التنقيح الجديد .

وقد نقح الدستور لاول مرة سنة ١٧٩١باضافة عشرمواد سميت «وثيقة الحقوق» Bill of Rights وتتضمن هذه المواد على انه لايحق لمجلس الشيوخ سن قوانين تفرض اتباع دين معين ،اوتمنع حرية النقد حديثا او كتابة او تحد من حرية الصحافة او تمنع التجمعات الشعبية للتعبير عن مطالبهم . ولا يحق لمجلس الشيوخ ايضا سن قانون يمنع المواطنين من حمل السلاح او اقتناءه او بيعه ، او شراءه . ولا يحق لاحد ممثلي الدولة او الجيش دخول بيت مواطن الا بموافقة المالك ، ولا يحق للدولة البحث في أوراق او ممتلكات المواطنين ولا يحق أخذ اموال الافراد العقارية بدون تعويض مقبول من المواطنين . وفي حالة ارتكاب جريمة فللمجرم الحق في الاسراع في محاكمته ، وله الحق في أن يعرف الجرم الذي ارتكبه او المخالفة التي قام بها ، وله الحق في مقابلة الشهود الذين يشهدون ضده وسماع أقوالهم ، وله الحق في الحصول على شهود لمصلحته ، وله الحق في تعيين مجلس قضائي يدافع عنه .

وتلاحقت مواد التنقيح حتى بلغت ٢٢ مادة حتى سنة ١٩٥١[3].

جـ - الاحزاب السياسية الأمريكية

يقال أن الحكومة لا تعرف مسؤوليتها الا بوجود احزاب سياسية . بمعنى اخر لا تكون الحكومة المسؤولة التي تعرف القيام بواجباتها الا بوجود احزاب سياسية . في الواقع فان للاحزاب السياسية أهمية كبرى ، فهي التي تنظم ملايين المواطنين وتقنعهم بقيم معينة وتخلق لهم هوية وتزودهم ببرامج عمل سياسية وتحاول عن طريق هذه البرامج تقديم حلول اقتصادية واجتماعية وسياسية . ويتم عن طريق الاحزاب انتخاب أو تعيين موظفي الدولة . وحتى يكون الحزب خارج السلطة فانه

3 — *The Constitution of the United States of America.*

يكون مراقبا عاما للحزب الحاكم وفوق هذا وذاك نللاحزاب دور هام في ربط الجماهير بالسلطة الحاكمة عن طريق الانتخاب والتصويت .

ويعرف الحزب على انه منظمة تجمع اعضاءها حول اهداف اهمها تسلم السلطة السياسية،والسيطرة على الدولة لتنفيذ برامجها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وتعد الولايات المتحدة الامريكية من دول ذوي الحزبين . ويعتقد الكثيرون أنه لا يوجد خلاف جوهري بين الجمهوريين والديموقراطيين . ويعتقد البعض ان الجمهوريين محافظين يمينين والديموقراطيين أقل محافظة . ويبقى السؤال كيف ينتمي الافراد للانضمام تحت لواء حزب معين ؟ في الواقع لا توجد اجابة مقنعة للسؤال ولكن الباحثين في الموضوع يجدون أن التقليد العائلي احدى العوامل التي تدل على أن الفرد ينتمي لهذا الحزب أو ذاك كأن يسمع السامع احيانا بأن يقول احد الامريكيين ان عائلتي تنتمي للحزب الجمهوريلذا فانني انتمي اليه.او أن عائلتي ديمقراطيةالانتماء منذ مئة عام وهكذا . . . وكذلك هناك دور هام للوضع الاقتصادي والديني ايضا اذ يلاحظ ان ذوي الدخل المرتفع يميلون دائما لئن يكونوا جمهوريين،واما ذوي الدخل المنخفض فهم أكثر استعدادا لئن يكونوا ديمقراطيين. ويلاحظ أيضا أن من كان أصلهم من غرب أوروبا فمعظمهمجمهوريينومهاجري شرق أوروبا ديمقراطيين،أماالبروتستنت فهم أكثر ميلا الى الحزب الجمهوري والكاثوليك واليهود وغيرهم من الاقليات الدينية فيميلون الى أن يكونوا جمهوريين .

لم تستطع الاحزاب الاخرى الظهور على شكل حزب ثالث منافس للاحزاب القائمة . ففي كثير من الاحيان استطاع الحزب الثالث أن يحوز على أصوات كثيرة في انتخابات الرئاسة ولكن لم تستطع هذه الاحزاب أن تبقى لتشكل قوة ثالثة الى جانب الحزبين الرئيسيين . فمنذ اندلاع الحرب الاهلية كان هناك محاولات عدة لظهور حزب ثالث الاانها جميعا باءت بالفشل. ففيعام ١٨٩٢ استطاع حزب التجمع الشعبي الحصول على أكثر من مليون صوت وحصل كل من حزب التقدم وحزب حقوق الولايات المتحدة على اصوات متشابهة سنة ١٩٤٨ ، واستطاع الحزب الاشتراكي الحصول على ما يقارب من المليون صوت سنة ١٩١٢ وسنة ١٩٢٠ وحصلالحزب التقدمي على حوالي اربعة مليون صوت سنة١٩١٢ وسنة ١٩٢٤ عندما حصل نفس الحزب على ما يقارب ٤ر٥ مليون من الاصوات ، بالرغم من هذه المحاولات الا انه لا يتوقع أن يظهر حزب ثالث وذلك لان برامج هذه الاحزاب لا تقدم شيئا اكثر من البرامج التي تقدمها الاحزاب الرئيسية في البلاد .

لقد استطاع الحزب الديمقراطي أن يستمر في الوجود منذ تسلم جورج واشنطن الرئاسة الامريكية ، بقيادة توماس جفرسون ، وقد يعود سر نجاح الحزب الديمقراطي في اعتماده على المزارعين والعمال . اما الحزب الجمهوري فقد انبثق عن الحزب الفدرالي برئاسة هاملتون والذي انشأ على عهد واشنطن الذي نادى بالوحدة الوطنية أيضا حيث اندثر هذا الحزب سنة ١٨١٢،بعد ارتكابه سلسلة من الاخطاء. وقد غير اسمه الى الحزب الوطني الجمهوري منذ ذلك الوقت حتى ١٨٥٦ عندما أصبح اسمه الحزب الجمهوري فقط. وقد احرز هذا الحزب سنة ١٨٦٠ على يد ابراهام لنكولون انتصارا ساحقا لموقفه من الحرب الاهلية ودعوته للوحدة الوطنية المحافظة خاصة في السياسية والاقتصاد .

وتشكل الاحزاب السياسية من لجان متعددة منها اللجنة الوطنية وهي اللجنة الدائمة لتنظيم الحزب . وتتألف هذه اللجنة في الحزب الديمقراطي منرجل وامرأة من كل ولاية ويختار هؤلاء من قبل ممثلي الولايات للمؤتمر الشعبي للحزب . وبقي الامر كذلك بالنسبة للحزب الجمهوري حتى سنة ١٩٥٢ عندما قرر أن يضيف على قائمة الممثلين أعضاء اخرين من الرجال فقط ، الامر الذي عارضته النساء وأهل الجنوب . وتتمتع اللجنة الوطنية بقوة سياسية كبيرة داخل الحزب فهي التي ترشح العضو الذي يجب أن يخوض معركة الانتخابات الرئاسية وتنظم أعمال مؤتمر الحزب. ويختار رئيس اللجنة عادة من قبل الرئيس المرشح . ويكون رئيس اللجنة المختار عن تنظيم عملية الانتخابات الرئاسية فهو الذي ينظم عملية الدعاية والاعلان وجمع المال اللازم لذلك .

ويتشكل الحزب ايضا من لجان الحملات الانتخابية **Campaing Committees** وهناك لجنة منافسة لانتخابات مرشحي مجلس الشيوخ واخرى لمرشحي المجلس التمثيلي وتتألف اللجنة الاولى من سبعة افراد ينتخبون لمدة سنتين من قبل أعضاء الحزب المتواجدون في مجلس الشيوخ ، أما اللجنة الثانية فتتألف افرادها من ممثل واحد عن كل ولاية ينتخبون من قبل ممثلي الحزب للمؤتمر الشعبي في الولاية . ومهمة هذه اللجان هن محاولة الابقاء على أو زيادة عدد المقاعد التي يمثلها الحزب في كل من مجلس الشيوخ والمجلس التمثيلي .

وهناك ايضا لجنة الولاية المركزية ومهمتها النظر في اعمال الحزب على المستوى المحلي الولاية ، ولا تتمتع هذه اللجنة بقوة حزبية ولكنها تهتم بتنظيم الدعايـــة للحـــزب على المستوى المحلي[٤]. (٤).

— ٥ —

الاتحـــاد السوفيتـــي

خلافا للواقع في الولايات المتحدة الامريكيـــة او بريطانيا او فرنسا او المانيا الاتحادية أو ايطاليا فان الاتحـــاد السوفيتي تنقصه سياســـة المقايضة والمناقشة والمنافسة . وعلى الرغم من ان الدستور السوفيتي دستور ديمقراطي قائـــم علـــى الحوار والمناقشة والانتخابات الا أن هناك وضع سياسي مختلف للهيئات التشريعيـــة والقضائية والتنفيذية . وقد منح الدستور حماية حرية الافراد بواسطة القانـــون ولكن لا تحكم البلاد الا بوساطة حزب واحد فقط . وعليه فاننانطلق على نظام الاتحاد السوفيتي السياسي نظام الحزب الواحد . وعليه فان الانتخابات غير قائمة علـــى اساس تنافسي ولا وجود للمعارضة السياسية على الاطلاق اما المشاركة الشعبية في صنع القرارات فهي محدودة للغاية ان لم تكن معدومة . حقا ان المطلع على تاريخ الاتحاد السوفيتي يتبين له أنه كان يتميز بحكم الفرد الواحد .

يتميز الاتحاد السوفيتي بمساحته الشاسعه ، بينما تبلغ مساحة الولايـــات المتحدة ٣ر٦ مليون ميل مربع ومساحة الصين ٣ر٧ مليون ميل مربع فان مساحـــة الاتحاد السوفيتي ٨ر٦ مليون ميل مربع تمتد في اوروبا وآسيا (١/٦ المساحة الكلية للعالم) . ان هذه الاراضي الشاسعـــة تتمتع بثقافات وعـــادات وتقاليد وديانات وقوميات مختلفة ومتنوعة ، ويبقى السؤال كيف يمكن بناء ديموقراطية ثابتة فوق هذه المساحة الشاسعة وهذه الثقافات المتعددة ؟

يعود تاريخ الاتحاد السوفيتي الى القرن الرابع الميلادي عندما بدات القبائل الاوروبية السلافية Slavic تهاجر شرقا الى ما يسمى اليوم بأرض الاتحاد السوفيتي وبناء دولة صغيرة اتخذت من كيف Keiv عاصمة لها سنة ٨٦٢ . وفي سنة ٩٨٨

4— Hugh Bone, *American Politics and The Party System* (New York: McGraw-Hill, 1955).

اعتنق جراند دوك فلاديمير Grand Duke Vladimir المسيحية وخاض حروبا مع اللتوانيين والبلغار والبزانطيين وبعض القبائل السلافية المنشقة وانتصر عليهم . وقد اتسعت الامبراطورية على عهد جراند دوكيروسليف Grand Duke Yaroslav لتحكم بولاندا واجزاء اخرىمن فنلندا. وقد تبعحكمه حرباأهلية بينبنيه مما اضعف الامبراطوريةوادى الى تدمير العاصمة كيف على يد المغول سنة ١٢٤٠ . وقد نهضت الدولة نوعا مـا في الفترة ١٢٩٤ــ١٣٠٣ عندما حكم دانيال ابن الكسندر نيفسكي واتخذ من موسكو (مسكوني) عاصمة له . وقد تم القضاء على الغزو المغولي في الفترة الواقعة بين ١٤٦٢ــ١٥٠٥ اثناء حكم الدوك ايفان الثالث والذي وسع اراضي الدولة . ويعتبر ايفان الرابع الملقب بالمرعب»أول من أسس الدولة الروسية والذي حكم في الفتـرة ١٥٤٧ــ١٥٨٤ ، وفي سنة ١٦١٣ وبعد سنوات مريرة من الصراع الداخلي والغزو الاجنبي البولندي والسويدي استطاع مايكل رومانوف ان يوحد روسيا ثانيةويحكمها حتى سنة ١٦٤٥ . أما بيتر الاعظم ، وهو حفيد رومانوف فهو الذي بنى عاصمـة جديدة هي سانت بيترسبرغ . وقد حاول بيتر تحديث روسيـا ونقلها من العصور الوسطى وذلك بتحديث ادارة الدولة وتنظيم الجيش ، وقد استغل ثروات الدولة ومصادرها الطبيعية لتطوير التجارة والصناعة ، وادخل اصلاحات جذرية على نظام التعليم . وقد استمر هذا التحديث قائما وساعدت كاترين العظيمة التي خلفت بيتر في الحكم وامتد النفوذ الروسي ليشمل اجزاء من بولندا وفنلندا .

أما السكندر الثاني (١٨٦١) فقد استطاع توسيع نفوذ الامبراطورية لتصل حدودها الى اواسط آسيا وسواحل الباسفيكي ،وفي سنة ١٨٩٤ تولى نيقولاي الثاني الحكم خلفا لوالده الكسندر الثالث والذي استمر في ايجاد حكم ديكتاتوري على غرار ما فعل أبيه ، وقد كان لمثل هـذه السياسة الداخليـة المتبعة اثر فعال في الهزيمة الروسية التي حدثت سنة ١٩٠٥ على اثر الحروب الروسية اليابانية . وقد صاحب الهزيمة اضراب عام لعمال المصانع والمزارع ، وفي سنة ١٩١٤ تعاضدت روسيا مع بريطانيا وفرنسا في دخول الحرب العالمية الاولى ضد المانيا ، الامر الذي اعطـى البلاشفة قوة للوقوف أمـام التيار السياسي الجـاري في معاضدة راي الحكومة في تدخلها في الحرب والذين طالبوا بدورهم المطالبة بتحويل أوروبا الى الاشتراكيـة عن طريق الثورة . وفي سنة ١٩١٧ تمرد الجيش الروسي وامتنع عن مؤازرة الحكـم القائم مما أدى الى قيام الثورة الروسية وتولى لنين قيادة الحكومة وسيطرة الحزب

الواحد على الدولة وهو الحزب الشيوعي . وفي سنة ١٩٢٤ توفي لنين وخلفه ستالين الذي استطاع أن ينتصر على خصمه تروتيسكي . وقدبدأ ستالين الخطة الخمسية الروسية الاولى للتطور والتحديث سنة ١٩٢٨ . وفي سنة ١٩٢٩ الغيت الملكية الخاصة للارض وتم انشاء ملكية جماعية تحت سيطرة الدولة . وقد صفى ستالين اعداد هائلة تقدر ب ٥ ـ ١٠ مليون فلاح روسي من الذين عارضوا الملكية الجماعية. وفي سنة ١٩٣٦ وضع ستالين دستورا جديدا غير ذاك الذي وضعته الثورة سنة ١٩٢٤ وبموجب الدستور الجديد تم القضاء على الطبقية وقيام الاشتراكية . وفي سنة ١٩٣٤ تعرض الحزب الشيوعي الروسي لتغيرات عديدة كان أهمها احداث سنة ١٩٣٦ ـ سنة ١٩٣٨ والتي تم لستالين بمقتضاها ازالة كل العقبات التي أمامه والقضاء على خصومه السياسيين .

انخرط الاتحاد السوفيتي في السنوات ١٩٤١ ـ ١٩٤٥ في الحرب العالمية الثانية ضد المانيا الهتلرية وفقدت ، من جراء ذلك ما يقارب ٢٠ مليون مواطنا وجنديا عسكريا . وقد انتهت الحرب العالمية بتمكين الاتحاد السوفيتي من وضع دول اوروبا الشرقية تحت سيطرته وايجادها كحاجز بينها وبين الدول الغربية .. وقد توفي ستالين سنة ١٩٥٣ وخلفه خرشوف الذي استمر في الحكم حتى سنة ١٩٦٤ حتى أزيل من منصبه بناء على توصية اللجنة المركزية وذلك لضعف ادارته السياسية والعسكرية . وقد تبنى الاتحاد السوفيتي دستورا جديدا سنة ١٩٧٧ يسمى دستور بريجينيف خلفا للدستور الذي وضعه ستالين سنة ١٩٣٦ .

تعود التسمية « روسيا » الى اللغة التي سادت منذ القرن الثالث عشر والتي استمرت في التوسع والانتشار منذ ذلك الوقت . ويشكل الروس حسب احصاءات سنة ١٩٧٩ نسبة ٥٢٪ من مجموع السكان البالغ عددهم ٢٦٢ مليون نسمه . ويوجد في الاتحاد السوفيتي اليوم ٧٠ لغة مختلفة يتحدثها ٩٢ جنسية من ضمنها الروسية واليوكرانية واليزبكية والتترية والاذربيجانية والارمينية والجورجية واللثوانية والبلغارية والياكوتس وغيرها . ومعظم الروس واليكرانيون يتبعون الكنيسة الارثوذكسية ، أما جماعات أواسط اسيا فمعظمهم مسلمون ، أما الديانات الاخرى فمعظمها تابعة للكنيسة الرومانية والبروتستنطة واليهودية والبوذية . وعلى الرغم من اعلان الحكومة الرسمي عن عدم اعترافها بالاديان الا ان الدين ما زال متعارف عليه ويلعب دورا هاما في هوية ملاين المواطنين السوفيت،خاصة اولئك الذين يعيشون في مناطق ريفية بعيدة عن حياة الصناعة والتعقيد .

وعندما استولى البلاشفة على السلطة السياسية سنة ١٩١٧ كان في روسيا اكثر من‌مئتي قومية مختلفة . وقد شكل البلاشفة حكومة فدرالية قائمة على اختلاف القوميات كما هو مبين في الجدول التالي :

مساحة وسكان وعواصم جمهوريات الاتحاد السوفيتي

	المساحة بآلاف الاميال المربعة	عدد السكان	العاصمة
جمهوريات الاتحاد السوفيتي الجمهوريات	٨٫٦٤٩	٢٦٢٫٤	موسكو
١) الجمهورية الروسية السوفيتية الاشتراكية الفدرالية	٦٫٥٩٣	١٣٧٫٦	موسكو
٢) جمهورية يوكرانيا الاشتراكية السوفيتية	٢٣٢	٤٩٫٨	كيف
٣) جمهورية يوزبك الاشتراكية السوفيتية	١٥٨	١٥٫٤	طشقند
٤) جمهورية كازاخا الاشتراكية السوفيتية	١٫٠٦٤	١٤٫٧	المآتا
٥) جمهورية بلوروسيا الاشتراكية السوفيتية	٨٠	٩٫٦	منسك
٦) جمهورية أذربيجان الاشتراكية السوفيتية	٣٣	٦	باكو
٧) جمهورية جورجيا الاشتراكية السوفيتية	٢٧	٥	تلفيس
٨) جمهورية ملدافيان الاشتراكية السوفيتية	١٣	٣٫٩	كشنيف

	المساحة بآلاف الاميال المربعة	عـــدد السكـــان	العاصمة
٩) جمهورية تاتـــــزك الاشـتراكيـــة السوفيتيـــة	٥٤	٣٫٨	دشـــانبي
١٠) جمهورية كيركـــــــز الاشتراكيـــة السوفيتيـــة	٧٧	٣٫٥	فرونـــــز
١١) جمهورية لتوانيـــــا الاشتراكيـــة السوفيتيـــة	٢٦	٣٫٤	فلنيـــوس
١٢) جمهورية ارمينيـــــا الاشتراكيـــة السوفيتيـــة	١١	٢٫١	يرفـــان
١٣) جمهورية تركمانيـــا الاشتراكيـــة السوفيتيـــة	١٨٨	٢٫٨	اشقـــــاذ
١٤) جمهورية لتفيـــان الاشتراكيـــة السوفيتيـــة	٢٥	٢٫٥	ريجـــــا
١٥) جمهورية استونيـــا الاشـتراكيـــة السوفيتيـــة	١٧	١٫٥	تاليـــــن

ويطلق على الجمهوريات الفدرالية اسم جمهوريات الاتحاد السوفيتي ، وقد عمد الحزب الشيوعي الحاكم الى اذابـــة القوميات نوعا ما على عكس ما كان الحال عليـــه قبل سنة ١٩١٧ ، وقد ساعد التقدم العلمي وسهولة الاتصال على تقليل عدد القوميات فقد انخفض عـــدد القوميات سنة ١٩٢٦ لتصل الى ١٩٦ وتضائل العـــدد الـــى ١٠٩ سنة ١٩٥٦ ، وبلغ عدد القوميات سنة ١٩٧٧ ، ٩٢ قومية .

يمثل الاتحاد السوفيتي مجتمعا تكثر فيه القوميات المختلفة مما يؤيد وجود الحكم التسلطي . وقد لا نغالي اذا قلنا أن ظاهرة تعدد القوميات في الدولة الواحدة تؤدي لظهور الحكم التسلطي كما كان الحال في الامبراطوريات القديمة، كامبراطورية الفرس والروم وغـــيرها . لذا فأن الناظر لتـــاريخ الاتحاد السوفيتي يجد امتدادا بين الحكم القيصري قبل وجود الثورة الاشتراكية الشيوعيـــة سنة ١٩١٧ ، وبعد حـــكم الحزب

الواحد الذي تمثل بحكم الحزب الشيوعي بعد قيام الثورة . فان كلا الحكمين تسلطين يحكم الشعب فيها بواسطة بيروقراطية متسلطة . ويلاحظ ايضا ان النظام الاداري الذي خدم قياصرة روسيا هو نفسه النظام الذي يقوم في خدمة الحزب الشيوعي القائم الآن.وقد عمد كلا الحكمين الى النظرللمصلحة السياسية القائمة بغض النظر عن صالح الافراد المحكومين . وقد ايد كلاهما سن القوانين وانشاء المؤسسات السياسية ؛ والسماح بالانتخابات طالما ان هذه الامور تسير في صالح الحكم القائم. وقد اهتم كلا الحكمين في تشجيع العلماء والفنانين والادباء لصالح الطبقة الحاكمة. وقد عمد كلا الحكمين للاعتماد على السيطرة بواسطة البوليس السري . وعمد كلا الحكمين الى السيطرة على الاقليات خشية مطالبة الاقليات بحكم ذاتي . وقد عمد القياصرة في تبرير حكمهم الى قضية الحق الالهي . اما الشيوعيون فقد برروا الحكم على اساس الحتمية التاريخية للحزب . وكلاهما بني حكم مركزي قادر على السيطرة على جميع الاقليات . وعلى ذلك فالمستعرض لتاريخ روسيا يجد أن الطبقة الحاكمة هي التي تقوم بسن القرارات ووضع القوانين التي تفرض على الشعب . اما دور الشعب في ذلك فهو نادر للغاية أن لم يكن معدوما .

لم يتعود المواطن الروسي ، خلال تاريخه الطويل ، على المشاركة السياسية واراء الحرية الفردية او المطالبة بحقوق المواطنة ، وكذلك فأنه لم تكن هناك طبقة وسطى أثناء حكم القياصرة وحتى عند مجيء الحزب الشيوعي للحكم . لذلك يمكن ان يفهم غياب الحرية الفردية في المجتمع الروسي . حقا لقد مثلت الجماعية عنصرا هاما من عناصر المجتمع الروسي ، حتى الفلاح الروسي لم يتمتعباقتصاد فردي وانما تمتع باقتصاد جماعي تابع للطبقة . وعلى ذلك فقد وجدت الشيوعية طريقا ممهدا ترسي عليه اسسها في ذلك المجتمع . وقد استطاعت الطبقة الحزبية المثقفة من المدن السيطرة على الفلاحين الروس الذين يشكلون نسبة ضخمة من السكان .

١ - الحكم السوفيتي

يمكن رسم المماثلة بين الافكار الافلاطونية في أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد وافكار الحكم السوفيتية في القرن العشرين فيما يتعلق بالنظام الدكتاتوري او التسلطي . فعند افلاطون يجد قاريء **الجمهورية ان** افلاطون ينطلق من قاعدة ثابتة مفادها ان هناك حقيقة مطلقة . وان هناك قدرة على معرفة هذه الحقيقة

المطلقة الثابتة . وعند معرفة هذه الحقيقة فلا بد لها من أن تسيطر على كافة الافعال والاعتقادات والعلاقات الاجتماعيـة . اما على النطاق السياسي فان اولئك الذين يعرفون الحقيقة المطلقة . وهم طبقة الفلاسفة . فلهم الحق . كل الحق،في الحكم .

بناء على هـذه الافتراضات . فان الحكـم في الاتحاد السوفيتي أشبـه مـا يكون بجمهورية افلاطون . ويلتقي حكام الاتحاد السوفيتي مع الاراء الافلاطونية في ضرورة ايجاد الحكومة التسلطية الدكتاتورية من أجل توزيع الثروات الاقتصـادية الامر الذي يؤدي الى تطبيق العدالـة . فالفكـرالمـاركسـي بـدءاً مـن كارل ماركس ومرورا بلينين وستالين وتروتسكي وخرشوف وبرجنيف واندربوف يؤكـدون على ان الراسمالية هي الاستغلال والاستعباد والحرمان والاغتـراب بكل اشكاله وأنواعه والوانه . وللتخلص من هذه المآسي الانسانية فـلا بد من تنظيـم الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في سبيل الصالح العام بدلا من أن يكون في سبيل مصلحة فئة معينة واحدة . وحتى يتم هذاالعمل العظيم فـلا بد من أن تتركـز السياسـة والحكم في يد فئة قليلـة من الذين يعرفون الحقيقة المطلقة،وتمكنهم من تحطيم اي استغلال نتائج عن الملكية الفردية الخاصة والمصلحة الشخصية الذاتية ، وعليه فلا وجود للمعارضة أو النقد للدولة ولا بد من سيطرة الدولة على كافة وسائل الانتاج الاقتصادية . فاذا تم هـذا فان النتيجة الحتمية هـي زوال الاستغـلال الاقتصادي والامتيازات الطبقية . ان الدولـة هي وحدها التي تقرر احتياجات المجتمع وتأمـر المصانع بانتاج الكميات اللازمة لذلك . فالدولة هـي مصدر المعرفة وهي التي تمثل كل فرد في المجتمع وبذلك تعم المنفعة للجميع بدلا من فئـة البرجوازين . فالتعليم مثلا لا يقتصر على فئة واحدة معينة ولكنه مفروض على كافـة افراد المجتمع وهـو تحت اشـراف وتوجيه الحكومة . وتهدف البرامج التعليميـة الى خدمة الاقتصاد الوطني والى خدمة تطور المجتمع ككل . وحيث أن الدولة تسعى للحـاق بالتطور العلمي كما هو في البلاد الغربية فانها تخضع كل تلميذ لبرامج تكنولوجية وايديولوجية من جهة ، ولتتمكن من بناء المجتمع الاشتراكي من جهـة أخرى . ويذهب الاطفال الى رياضهم في سن الثانية حتى السادسة وفي هذه الفترة يتعلم الاطفال قصص الحزب، وتساعد رياض الاطفال ربات البيوت العاملات في أبقاء اطفالهن تحت اشراف الدولة. وفي سن السابعة يدخل الاطفال المدارس العادية ولمدة عشر سنوات يدرسـون ستة أيام في الاسبوع على مدى عشرة شهـور ، واكثر من ٩٠ ٪ من الطلاب ينهون دراسة العشر سنوات ، ويبلـغ عدد الطلبة في الفصل بين ١٠ ــ ١٥ طالبـا حيث

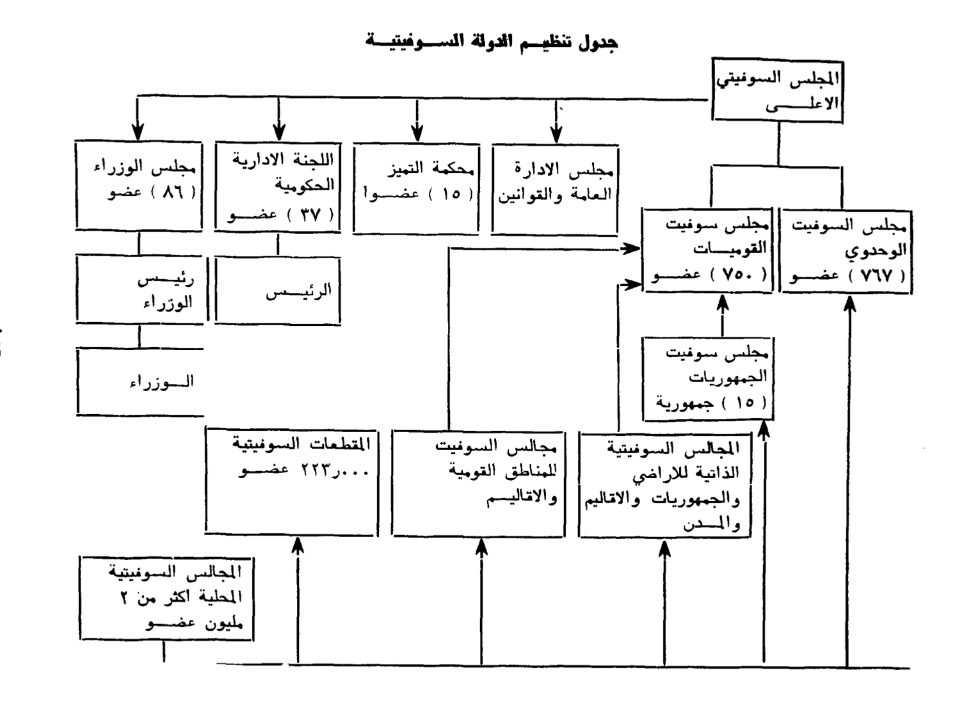
يتلقى كل تلميذ العناية منمدرسة . وتنص القوانين المدرسية على تشديد في التربية . اذ يمنع التدخين ويعاقب من يغيب عن دروسه او من يتأخر عن الحضور ويلبس الطلبة والطالبات لباس معين لكل منهم . وعندما يسأل الطالب عليه الوقوف والتحدث بوضوح وبشكل مختصر ومفيد ، وليس هناك اختيار في مواد الدراسة بل على الطالب أن يدرسها جميعا .

ويتعلم الطلبة موضوع الرياضيات منذ الصف الاول ولمدة عشر أعوام بحيث يدرس الطالب كل يوم على الاقل ٤٥ دقيقة . أما الجبر والهندسة والميكانيكا وغيرها من العلوم فهي مواد الزامية لا بد لكل طالب من دراستها . أما دراسة العلوم فتبدأ في السنة الدراسية الثانية . ويبدأ التركيز على علم الحياة في السنة الخامسة،وتدرس مادة الفيزياء في السنة السادسة وأما الكيمياء فتبدأ دراستها بكثافة في السنة الدراسية السابعة . وتزداد دراسة المواد العلمية في السنوات الاربع الاخيرة ، واكثر ما يكون التركيز على دراسة الفيزياء والكيمياء . أضف الى ذلك دراسة تعاليم الحزب والنظرية الماركسية .

أما الدراسات العليا فتتحدد بناءا على التحصيل العام في فترة الدراسة الابتدائية والثانوية ومقدار النشاط الايدولوجي ، وسواء عمل الفرد في وظيفة ما أو في مصنع أو في مزرعه او حتى في داخل الحزب فان حياته العلمية والعملية تكون قد نظمت حسب لوائح وقوانين سياسية الحزب القائم .

ب ـ الدولة السوفيتية

لا تعمل الدولة السوفيتية كما تعمل الدول الغربية الاخرى الديموقراطية . ففي الاتحاد السوفيتي يقوم الحزب برسم السياسة العامة . أما الدولة فهي جزء منفصل عن الحزب،وتنحصر وظيفتها في الادارة فقط. وعلى ذلك فان مهمة الحزب سن القوانين ووضع الخطط والقيام بمهمة المجلس التشريعي وتقوم الدولة بتنفيذ هذه القوانين . ففي دراستنا للاتحاد السوفيتي فلابد منالتمييز بين الحزب والدولة ، ولكن لا بد لنا أيضا أن نعرف أن العلاقة بين الاثنين وثيقة جدا ولا يمكن الفصل بينهما . فكل واحد منهم يعتمد على الاخر . ولكن التمييز بين الاثنين يمكن أن يظهر من خلال الجدول التالي لتنظيم الدولة والذي لا يبين صلة الحزب بالدولة على الاطلاق . ويوضح الجدول أن باستطاعة المواطن السوفيتي أن ينتخب ممثلين عنه في الدولة


جدول تنظيم الدولة السوفيتية
المجلس السوفيتي الاعلى
مجلس الادارة العامة والقوانين
محكمة التميز (١٥) عضوا
اللجنة الادارية الحكومية (٣٧) عضو
مجلس الوزراء (٨٦) عضو
مجلس سوفيت القوميات (٧٥٠) عضو
مجلس السوفيت الوحدوي (٧٦٧) عضو
رئيس الوزراء
الرئيس
الوزراء
مجلس سوفيت الجمهوريات (١٥) جمهورية
المجالس السوفيتية الذاتية للاراضي والجمهوريات والاقاليم والمدن
مجالس السوفيت للمناطق القومية والاقاليم
المقطعات السوفيتية ٢٢٣٫٠٠٠ عضو
المجالس السوفيتية المحلية اكثر من ٢ مليون عضو

على مستويات ستة وهي : مجلس السوفيت الوحدوي ومجلس الجمهوريات والمجالس الذاتية ومجالس المناطق القومية ومجالس المقاطعات السوفيتية والمجالس المحلية . ويدل الجدول التنظمي للدولة على ان الانتخابات الشعبية مصممة على أساس اداري ولم تصمم من اجل المشاركة السياسية في صنع القرارات . ويتم اختيار الاداريين السوفيت على جميع المستويات الرفيعة من قبل الحزب .

ج - مجلس السوفيت الاعلى

يعتبر مجلس السوفيت الاعلى ارفع هيئه تشريعية في البلاد ، ولكن المجلس لا يقوم بسن القرارات والقوانين وانما يقوم بالموافقة والتصديق على القرارات والقواعد التي يسنها الحزب الحاكم . ويعين أعضاء المجلس من قبل الحزب أيضا . وفي بعض الاحيان يعلق مجلس السوفيت أو ينتقد أو يقوم بتعديل قرارات الحزب وتتضمن مهام المجلس أيضا،مراقبة ادارة الدولة،وتوجيه النصحوالارشاد لها أو اصلاح بعض القوانين القائمة ومحاولة ايجاد علاقة حسنة بين الشعب والادارة في الدولة ويقوم المجلس أيضا بمهمة صورية تتعلق بانتخاب الرئيس الاعلى ومجلس الوزراء .

د - الرئيس الاعلى

ينص الدستور السوفيتي على ان مجلس السوفيت الاعلى هو اقوى سلطة شرعية في البلاد . ولكن الواقع العملي يدل على ان المجلس المذكور يسيطر عليه مكتب الرئيس الاعلى المنتخب من قبل المجلس . حيث أن مجلس السوفيت الاعلى لا يجتمع في العام الا مرتين فقط ، فأن مكتب الرئيس الاعلى هو الذي يقوم بمهام المجلس . ولمكتب الرئيس الاعلى سلطة تنفيذية وتشريعية وقضائية . ويسن مكتب الرئيس قرارات وقوانين توافق عليها اجتماعات مجلس السوفيت الاعلى . وللمكتب سلطة تفسير القوانين السائدة في جمهوريات الاتحاد السوفيتي ومراقبة الاتحادات العمالية والتجارية والزراعية ، والنظر في قرارات وقوانين الجمهوريات المختلفة . وله الحق في حل مجلس السوفيت الاعلى واعادة تشكيله اذا عارض المجلس قرارات مكتب الرئيس ، (لم تقع مثل هذه الحالة منذ تأسيس الحكومة الاشتراكية السوفيتية سنة ١٩١٧) وللمكتب الحق في فصل الوزراء وتعيين غيرهم ، وهو المسئول عن بناء القوة العسكرية في البلاد ، وتوقيع الاتفاقيات والمعاهدات مع الدول الاخرى ،

وله الحق في ارسال البعثات الدبلوماسيـــة واستقبال بعثات الدول الاخرى . كل هذه المهام يتمتع بها مكتب الرئيس الاعلى ، والمتعارف عليه سابقا باسم رئيس الاتحاد السوفيتي ، ومهامـــه مشابهـــة لمهـــام الرئيس الايطالي او رئيس جمهوريات المانيا الاتحادية . وقد كان برجينيف Brechnev رئيس جمهورية الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٨٢ ، والذي كان له من القوة اكثر بكثير من سابقية . وكان برجينيف قـــد تسلم الرئاسة سنة ١٩٧٧ ووضع دستـــورا جديدا خلفا لدستور سنة ١٩٣٦ الذي وضعه ستالين . وكذلك الرئيس نقولاي بدجورني Nikolai Podgorny الذي سبق برجينيف فقد امتدت صلاحيته أكثر مما هـــو منصوص عليها . ويعين الرئيس عادة من قبل الحـــزب ولا ينتخب أنتخابا سواء على المستوى الشعبي أو مستويات الدولة الاخرى .

هـ ـ رئيس الوزراء ومجلس الوزراء

يعادل مجلس الوزراء المجالس الوزارية في الـــدول ذات النظام البرلماني ، ورئيس المجلس هو رئيس الوزراء والذي لا يعادل رئيس الدولة في الولايات المتحدة وفرنسا مثلا ، ولكن مهمته تنحصر في مراقبة القوانين والقواعد الادارية التي يقرها الحزب . وينص دستوري سنة ١٩٣٦ وسنة ١٩٧٧ على أن مجلس الوزراء منتخب من قبل مجلس السوفيت الاعلى ، وينص الدستور أيضا على ان مهمة مجلس الوزراء أيضا تشريعية وادارية ترفع الى مجلس السوفيت الاعلى للمناقشة . ويعتبر مجلس الوزراء بالاضافة الى ما ذكر السلطة التنفيذية في الاتحاد السوفيتي .

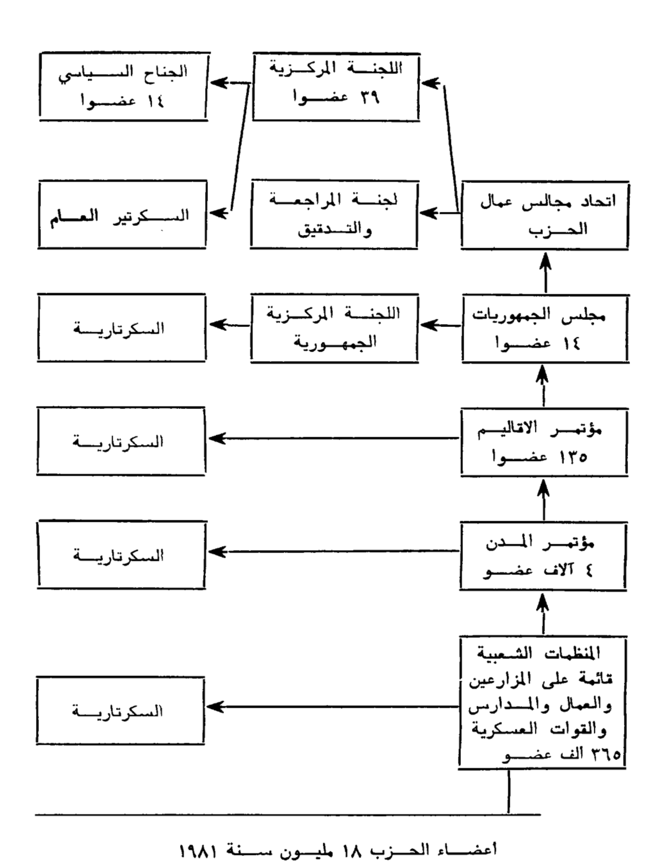
و ـ الحـــــزب الشـــيوعي

يسيطر الحزب الشيوعي سيطرة تامـــة على دولة الاتحاد السوفيتي وذلـــك بتركيز السلطة الحزبية والسلطة التشريعية للدولة في يده. فقد كان ستالين ومن بعده خرشوف يتمتع كل منهم ، الى جانب كونه رئيسا للوزراء فهو رئيس الحـــزب أيضـــا وقد تغير الوضع سنـــة ١٩٦٤ عندما تم الفصل بيـــن المنصبين وذلك تفاديا لتركيز السلطتين في يد رجل واحد فقط . فقد تولى برجينيف رئاسة الحزب وتولى كوسيجن رئاسة الوزراء . الا ان كوسيجن لم يتمتع بقـــوة سياسيـــة كتلك التي ظهر فيهـــا

برجينيف مما أعاد الى الاذهان بقاء السلطة في يد برجينيف وحده . وقد خلف كوسيجن بعد وفاته سنة ١٩٨٠ نيقولاي تيخونوف الذي كان صديقا قديما لبرجينيف مما أدى ايضا لتركيز السلطة بكاملها في يد الاخير . وقد تولى ستالين وخرشوف وكوسيجين وتيخونوف رئاسة الوزراء في الاتحاد السوفيتي نتيجة لوضعهم في الحزب . وقد وصل كل من ستالين وخرشوف الى ذلك المنصب عن طريق وضعهم في الحزب كسكرتير عام الحزب . وتولى كوسيجين وتيخونوف نفس المنصب بوضعهم المميز في الحزب . وعليه يظهر اهمية وجود الحزب في الاتحاد السوفيتي واعتماد الدولة عليه . في شرح مفصل ودعائي لدفاع السوفيت عن الحزب الشيوعي كتب باناماريوف وآخرون في كتابهم **تاريخ الحزب الشيوعي** ما يلي: :

> يعلمنا الحزب الشيوعي وتاريخه أن النصر النهائي والحتمي هو للطبقة العاملة، و تأسيس دكتاتورية البروليناريا وبناء الاشتراكية والشيوعية تحت رايته . يقف هذا الحزب الثوري في مواجهة الراسمالية (واتباعها) ولا يتسامح مع الاستغلال والقهر .
>
> أن الحزب الشيوعي الذي اسسه لينين Lenin ، حزب يختلف عن الاحزاب الاخرى الاصلاحية أو الديمقراطية الاجتماعية او أي حزب آخر . أنه الحزب الذي يحمل راية الثورة والنضال لصالح الطبقة العمالية وقيادتها حتى النصر .
>
> لقد أثبت تاريخ الحزب الشيوعي أن التحول الاشتراكي الحتمي وتحطيم الرأسمالية لايتم الا عن طريق دكتاتوريه البروليتاريا القائمة على الطبقة العمالية والتي يقودها الحزب الثوري الشيوعي . وأن مهمة دكتاتورية البروليتاريا أن تقاوم كل الطبقات الاستغلالية الاخرى حتى يتم النصر النهائي والحتمي للطبقة العاملة[٥] .

5 — B. N, Ponomaryov (et. al.), *History of the Communist Party of the Soviet Union* (Moscow : Foreign Languages Punblishing House , 1958), PP. 741 -761.



أعضاء الحزب ١٨ مليون سنة ١٩٨١

Source: C. Rode and others, *Introduction to Political Science* (New York; Mc Graw - Hill, 1983), P. 440.

يصور الشكل السابق هرمية الحزب الشيوعي السوفيتي ، ويقترح الشكل ان اعضاء الحزب على مستوى القاعدة ينتخبون الاعضاء في المستويات العليا بطريقة غير مباشرة. ويظهر ان اعضاء الجناح السياسي للحزب والسكرتير العام منتخبون من قبل اللجنة المركزية والمنتخبة بدورها من قبل مجلس اتحاد الحزب والذي يعقد مرة كل اربع سنوات وهو المنتخب من مجلس الجمهوريات وهكذا حتى يصل الامر الى المنظمات الشعبية المنتخبة من اعضاء الحزب .

ان مهمة الحزب الشيوعي السوفيتي الاشراف على الشئون الاقتصادية والزراعية والتطوير الاجتماعي . ويرسم السياسة العامة عن طريق المشاورات على مستوى الدولة والسلطة العامة ويشرف على تنفيذ السياسات المرسومة. وتقوم الدولة بالاشراف الاداري على سياسة الحزب المرسومة وبذلك تخفف من أعباء الحزب. ويحتفظ الحزب بحق التدخل في كل صغيرة وكبيرة في الدولة من أجل التحديث والتطور وبناء المجتمع الاشتراكي(٦).

ـ ٦ ـ

الفاشية والنازية

لقد حاربت ايطاليا الى جانب حلفائها في الحرب العالمية الاولى . ولكن الحلفاء في مؤتمر باريس للسلام حرموا ايطاليا من التمتع بنتائج انتصارات الحلفاء . وقد شعر القادة الايطاليون والمواطنون على السواء أن حلفاءهم قد خانوهم . أما الموقف على الصعيد الداخلي في ايطاليا بعد الحرب فلم يكن على ما يرام .ففي نهاية سنة ١٩٢٠ كان هناك اكثر من مئة الف عامل عاطل عن العمل ، وفي الوقت ذاته بدأت جماعة الفاشية بالظهور وفي سنة ١٩٢٢ كان أعضاءها اكثر من ٦٠٠,٠٠٠ عضو وفي أكتوبر من نفس العام سار الفاشيون الى روما ، وبدون اي طلقة رصاص

---

6 — Formore details on the political of the Soviet Union See: David Lane, *Politics and Society in the USSR* (New York : New York University Press 1978; Leonard Schapiro, *The Government and Politics of the Soviet Union* (New York : Random House, 1978); Marle Fainsod, *How Russia Is Ruled* (Combridge : Mass: Harvard University Press, 1963).

استولوا على الحكم واصبح موسيليني رئيسا للوزراء والذي عينه الملك نتيجة للزحف الشعبي العام على روما ، وقد استطاع موسيليني الابقاء على المؤسسات السياسية القائمة ولكنه حول الجمهورية الى دكتاتورية عن طريق سيطرة حزبة الفاشسي على القوة السياسية .

اما بالنسبة لالمانيا فقد كانت في وضع اسوأ مما كانت عليه ايطاليا فقد نصت اتفاقية فرساي ، سنة ١٩١٩ على أن تعترف المانيا بمسؤليتها عن قيام الحرب العالمية الاولى،وتقسيم الاراضي الالمانية وضم اجزاء منها الى كل من فرنسا وبولاندا والدنمارك،وقد احتل الحلفاء غربي المانيا حتى تدفع المانيا تعويضاتها عن الخسارة التي منيت بها دول الحلفاء . وقد أدت هذه الاوضاع الى اثارة الغضب في المانيا والذي أدى بدوره الى ظهور حزب العمال الالماني الوطني الاشتراكي (أو الحزب النازي) . وقد أثبت هذا الحزب أنه ليس اشتراكيا وغير قائم على الطبقة العمالية . وقد توجه الحزب بقيادة أدولف هتلر الى مختلف طبقات المجتمع الالماني باستثناء اليهود . وكان البرنامج الهتلري ينادي بمطالب معينة كالاتي :

البرنامج الهتلري بنقاطه ال ٢٥ الذي يوضح أهداف الحركة النازية تشمل ما يلي :

١ ـ نحن نطالب بوحدة الالمان بناءا على قاعدة حق تقرير المصير للشعوب في أطار المانيا الكبرى .

٢ ـ نحن نطالب بمساواة الشعب الالماني مع الشعوب الاخرى ونرفض معاهدة سلام فرساي ، (سانتجر مانيه) Versailles undst Germain

٣ ـ نحن نطالب ببلدان وأرض (مستعمرات) للحصول على الغذاء لشعبنا وتوطين فائضنا السكاني .

٤ ـ المواطن هو ذلك الانسان المنتهي عرقيا الى الشعب ولايمكن أن يكون منتميا عرقيا الا اذا كان الدم الالماني يسري في عروقه ، وذلك بغض النظر عن الانتماء المذهبي ، ولذلك فلا يمكن لاي يهودي أن يكون مواطنا المانيا .

٥ ـ من لم يكن مواطنا ، عليه أن يعيش ضيفا في المانيا ويخضع للقوانين الخاصة بالاجانب .

٦ ــ الحق لاختيار القائد وتوانين الدولة هو من اختصاص المواطن . ومن هنا نطالب بأن يكون جميع الموظفين في الريف وفي المقاطعات وفي الجمعيات مواطنين

٧ ــ نحن نطالب بأن تلزم الدولة نفسها بتوفير العمل ومقومات الحياة لكل مواطن. واذا كان منغير الممكن توفير الغذاء لكل افراد الشعب فعلى الدولة ان تطرد كل الافراد الذين يحملون الجنسيات الاجنبية .

٨ ــ نطالب بمنع هجرة غير الالمان الى المانيا ونطالب بأن يغادر جميع غير الالمان الذين دخلوا الى المانيا من تاريخ ٢ آب سنة ١٩١٤ .

٩ ــ جميع المواطنين يجب أن يحصلوا على نفس الحقوق ويؤدوا نفس الواجبات.

١٠ ــ على كل مواطن أن يهتم ببناء ذاته عقليا وجسديا وعمل الافراد يجب ان لا يتعارض مع مصالح المجموعة بل يجب ان يكون فقط في خدمة المجتمع ككل .

١١ ــ ومن هنا نطالب بالغاء الصعوبات من أجل الحصول على عمل .

١٢ ــ بالنظر الى العدد الضخم من الضحايا بنوعها الممتلكات والانفس الذي تفرضه الحرب على الشعب يجب اعتبار اغنياء الحرب مجرمين ضد ابناء الشعب .

١٣ ــ نطالب بتأميم جميع المصانع الهامة .

١٤ ــ نطالب بالمشاركة في أرباح الشركات الكبيرة .

١٥ ــ نطالب الدولة بزيادة مخصصات التأمين الاجتماعي والصحي للمسنين .

١٦ ــ نطالب بتحسين أوضاع الطبقة الوسطى والمحافظة عليها .

١٧ ــ نطالب بتوزيع عادل للارض الزراعية وسن قانون يهدف الى تحسين أوضاع المزراعين .

١٨ ــ نطالب محاربة أولئك الاشخاص الذين يضرون بالصالح العام بشكل لا هواده فيه أمثال المجرمين بحق الشعب والمرابين وغيرهم وعلى الدولة ان تحكم عليهم بالموت بغض النظر عن انتمائهم المذهبي و العرقي .

١٩ ــ نطالب بتعديل النظام الاقتصادي الذي ما زال يخطو خطوات القانون الروماني القديم بقانون الماني جديد يخدم مصالح المجتمع .

٢٠ ــ نطالب بتحسين ورفع مستوى التعليم لكل الماني ليتعود على النشاط والعمل ويجب تبديل المناهج الدراسية لتتناسب مع الحياة العلمية والعملية.

٢١ ـ على الدولـة أنتضمن التأمين الصحي وان تهتم بصحـة الافراد من خـلال حماية الام والاطفال وتمنع عمل الاطفال ولا بد من تهذيب الاطفال وتنميتهم .

٢٢ ـ نطالب ببناء جيش شعبي قوي والقضاء على العصابات المخربة .

٢٣ ـ نطالب بمكافحة دستورية ضد الكذب السياسي المتعمد وانتشاره في الصحافة. ومن اجل بناء صحافة المانية نطالب بـ أ ـ جميع محرري الصحف والعاملين بها والتي تكتب بالمانية يجب أن يكونوا مواطنين صالحين . ب ـ جميع الصحف التي لا تنطق بالالمانية عليها أن تخضع لرقابة الدولة . وأن لا يسمح لها بأن تنشر بالألمانية . جـ ـ يجب أن تمنع الصحف الالمانية قانونيا من أنتمول بأموال اجنبية، واذا خالفت ذلك يجب منعها من الصدور ويلقى باصحابهاخارج البلاد . ان الصحف التي تضر بالصالح العام لا بد من منعها .

٢٤ ـ نطالب بحرية الممارسة الدينية لكل من يعيش في الدولـة طالما لا يتعارض هذا مع مصالح الدولة أو اخلاقيات الشعب الجرماني .

٢٥ ـ من اجل تحقيق هـذه المطالب نطالب انشاء قوة مركزية في الرايـخ وذلـك للاشراف على تنفيذ ذلك . ونطالب بسلطـة سياسية أو برلمان مركزي يشرف على جميع تنظمات الدولة وعلى دول المقاطعات أن تنفذ هذه القوانين التي نطالب بها . ان قيادة الحزب تعدكم بأن تناضل بكل ما أوتيت من قوة من أجل تنفيذ هذا البرامج .

Sourec: Joharnes Ohaquist, *Das Reich des Fuhrers,*, (Bonn, Lundwig Rohrscheid Vrlag, 1941), PP. 38 - 42.

لقد تشجع هتلر نتيجة النجاح الذي حصل عليه موسيليني في ايطاليا ، وقد حاول الحزب النازي القيام بانقلاب عسكري في ميونخ سنة ١٩٢٣ . ولكن الانقلاب فشل ودخل هتلر السـجن حيث كتب كتابه كفاحي Mein Kamph أما تحسين الوضع الاقتصادي بعد سنة ١٩٢٣ فقد قلل من اعداد اعضـاء الحزب النازي . ولكن الركود الاقتصادي الذي بدا سنة ١٩٢٩ والذي أصاب الاقتصاد الالماني في الصميم أدى الى تحسين وضع الحزب السياسي وازداد عدد أعضاءه . وقد لازم أرتفاع عدد الايدي العاملة العاطلـة الذي أرتفع مّن ٢ مليون الى ٦ مليون أرتفاع في عضويـة الحزب من ١٠٠ الف سنة ١٩٢٨ الى ١ر٤ مليون سنة ١٩٣٢ . واستطاع الحـزب

النازي الحصول على ٥ر٥ مليون صوت فـــي الانتخاب والذي ادى الى وصول هتلر وتعيينه كرئيس للوزراء في يناير سنة ١٩٣٣ .

لقد ادى النجاح الفاشي في ايطاليا والنازي فـــي المانيا الى انتشار الانظمه الدكتاتورية في فنلندا واليونان والنمسا وبلغاريا . وعلى ذلك تكون الدكتاتورية قد حلـــت مكـــان الديمقراطيـــة نتيجة لضعف مؤسســـــات الحكومـــة الديمقراطية . وفي سنة ١٩٣٦ استطاع فرانكو ان يحول اسبانيا الى دولة دكتاتورية . وامتد هـــذا الوضع الى اليابان والشرق الاوسط متمثلا في مصر ، وافريقيا كغانا وجنوب افريقيا وامريكا اللاتينية كما ظهر في الارجنتين والبرازيـــل وبرجواي . واستمر هذا الوضع في الانتشـار حتى الوقت الحاضر .

لا يؤيد الفاشية والنازية كلا الديموقراطية أو الاشتراكية . وقد نادت كـــلا الايديولوجيتين بالتئام الطبقات الاجتماعية معا وخضوعها للدولة في سبيل الصالح العام بدلا من صراع الطبقات الذي أيدته الماركسية الشيوعية، أو المجالس النيابية مكان وحكومات البرلمانات كما نصت على ذلك الديمقراطية، ولكن على العكس من ذلك ترى كلا الفاشية والنازية ضرورة تقوية الحزب الحاكم وضم كافة طبقات المجتمع المتجانس ذات الهويه، والتاريخ الواحد، في كل واحد، لخدمة الدولة والذي بدوره يؤدي لخدمـــة المجتمع واعضاءه ككل . وعلى هذا فلا ترى كلا العقيدتين (النازية والفاشية) أي مكان لوجود الفرد . أن التركيز هنا لا يكون الا على الامة بأسرها وليس للفرد قيمـــة بدون الامة . أما الاهم من هذا وذاك فهو ضرورة الاعلاء من شأن الدولة. وعليه فـــلا وجود لحقوق الفرد الطبيعية أو العقد الاجتماعي الذي يشكل أساس الدول الديمقراطية .

تعتمد الفاشية والنازية أساسا على التسلطية . ويقوم النظام السياسي على أساس من التنظيم الهرمي الذي تبدو فيه القاعدة وقد قدمت ولاءها الكامل للقمة الذي يتمثل في شخص القائد . ويتميز هنا بشخصية فذه (كرسما Charismatic قادرة على مخاطبة الجماهير واقناعها وجها لوجـــه وبلا وساطه . وتقوم الســلطة السياسية في هذا النوع من الحكم على الولاء التـــام، وتقبل مايقوله القائـــد الفـــذ ، وتنعدم وسائل المشاركة السياسية في النظامين الفاشي والنازي ، وتصنع القرارات في هذه الانظمة بناءا على الاوامر بدلا من المناقشة سواء كانت هذه القرارات علـــى نطاق الاســـرة أو الكنيسة أو في مجال العمل أو أي شيء آخـــر . ومن الملاحظ أن

الحركات الفاشية قد ظهرت في مجتمعات ذات طابع تسلطي او تمتاز بديانة او معتقدات متشابهه . فالدول الاوروبية الغربية التي ظهرت فيها مثل هذه الحركات كانت جميعا كاثوليكية قائمة على نظام الاوامر السلطوية .

لا تعتمد الفاشية والنازية في ظهورها وانتشارها على ضعف المؤسسات الديمقراطية السياسية فقط ، بل لا بد من انتشارها من قاعدة اقتصادية وتقدم صناعي ملموس تشعر فيه الطبقة العاملة باندثار قوتها الاقتصادية نتيجة للركود الاقتصادي ، وعلى ذلك تخشى الطبقة المتوسطة وما دونها من طبقات من مستقبل غامض لا يؤمن لها متطلباتها الحياتية . ومن هنا يمكن فهم هذه الانظمة بناءا على استمرار الاوضاع الاقتصادية بدون التعرض للطبقات الاجتماعية العليا وخاصة الراسمالية منها . وتحاول الانظمة الفاشية حماية الطبقة الراسمالية لصالح الدولة والامة. وعلى ذلك فأن هذه الانظمة تحاول دائما اقناع جميع فئات الشعب علىأن يكونوا كتلة واحدة في سبيل تحقيق.أهداف الامة الواحدة واعلاء شأن القومية خلافا لنظرية صراع الطبقات وتسلط طبقة واحدة على غيرها . أن السيطرة والقوة في الفاشية والنازية لاتنبعان إلا من الدولة، وذلك منأجل تحقيق الصالح العام.وتظهرالامة في النظامين كعرق سام ونقي . والتركيز في هذه الانظمة لايكون الا على العمل وليس على الفكر . ويجب التركيز على الافعال والتصرفات بحد ذاتها دون التركيز على غيرها كما قال موسوليني ، وعليه فلا بد للدعاية والاعلان من ابراز صورة حية للامة . فالتصفيق والخطابات والشعارات المكتوبة في الميدان وعلى الجدران والشوارع ضرورة هامة لاقناع الجماهير بعظمة الامة وعلى راسها عظمة الدولة والحزب ، ولا بد من امتلاك القوة العسكرية والتحدث عنها ومشاهدتها من خلال الاستعراضات العسكرية في الشوارع والميادين تأكيدا لعظمة الدولة وسيطرتها[٧].

7 — For more details on Fascism and Nazism see; F. L. Carsten, *The Rise of Fascism* (Berkeley: University of California Press, 1980): Stanley Payne, *Fascism* (*Madison;* University of Wisconsin 1980).

الفصل الخامس

عـــدالة الدولة
وشرعية الحكم

ـ ١ ـ
تمهيـــد

حتى تتحقق العدالة بيـــن الافراد فلا بـــد من وجـــود قانون عـــام يخضع لـــه الافراد والدولة معا . وحتى تستطيـــع الدولـــة فرض ارادتها على الافـــــراد التابعين لهـــا فلا بـــد مـــن وجـــود قانـــون عام. ويقصد بالقانون العـــام بمعناه الواسع الذي تعارف عليه الناس،بأنه الحكـــم العام او القانون المميـــز الذي يخضع له الأفراد والدولة، أو القانون الديني المتمثل بالشرائع الدينية، أو القانون الوضعي المتمثل بالدساتير، أو قوانين العرف والعادة التي تنشأ وتتطور عن طريق التنشئة الاجتماعية للافراد . ولا يقصد بالقانون هنا المعنـــى الضيق الذي يبين القوانين الفرعية المنبثقة عـــن القانون العـــام كقوانين المحاكـــم مثلا . والتفرقة بين اصول القانون وفروعه ضرورة ملحـــة هنا من اصل التعرف علـــى القانـــون كمفهوم من المفاهيم العقلية التي قد يختلف فحواها عند التطبيق العملي للقانون . اننا ننظرالى القانون الذي تعترف به الدولة وتعلنه وتطبقه في الواقع لان كثـــيرا منالفلاسفة وكتاب السياسة والاجتماع وغيرهم ينظرون الى القانون كشـــــيء اساسي في بنـــاء الدولة . ويتحدث الافراد كثيرا عن القانون الالهـــي أو العلمي او الطبيعي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ، الا أن مفهوم القانون لا يزيد عن كونـــه تلك القواعد والمقاييس والاسس التي تحكم العلاقة بين الافراد من جهة وبينـــهم وبين الدولة من جهة اخرى . ويمتدد هذا الحكـــم ليشمل فض منازعات الافـــراد والعمل على ايجاد مجمتع تسوده الحريـــة والعدالة والمساواة وذلك لبناء دولـــة قوية قادرة على حماية نظامها السياسي الذي يؤدي الى حماية امن واستقـــرار الافـــــراد.

ان الدولة لا تستطيع تحقيق اهدافها الا بالاعتماد على القانون سواء تعلقت هذه الاهداف بتطبيق العدالة والحرية والمساواة للافراد او بالحفاظ على امن واستقرار النظام السياسي القائم . وبناء على ذلك فان معنى الحكميفيد ويتضمن السيطرة الفعلية على المجتمع المحكوم ، وحتى تضمن الدولة ذلك فلا بد من وجود قواعد وقوانين شرعية تحتوي على ثواب وعقاب . ومعنى السيطرة الفعلية هنا هو طاعة القانون سواء كانت الطاعة من قبل الافراد أومن قبل السلطة الحاكمة أو من قبل النظام القائم. ولكن السؤال الذي يجب أن نهتم به في هذا الفصل هو : هل يجب طاعة القانون لان الله أمرنا ان نطيعه (في حالة القانون الالهى) 'و لان السلطة السياسية المشرعة له أمرتنا بذلك (في حالة القانون الوضعي) ام يجب طاعة القانون لانه قانون في حد ذاته من حيث انه يحمل جزائاته من ثواب او عقاب في باطنه ، وبالتالي فالقانون نفسه يحتم على الافراد تقديم الطاعة له ؟

— ٢ —

مصادر القانون وانواعه

هناك مقولتان تتعرضان للاجابة عن السؤال : من اين اتى القانون ؟ وترى المدرسة الوضعية ان القانون الوضعي اتى من وضع الافراد له ، وتؤكد المدرسة الطبيعية ان القانون الطبيعي له صبغة فلسفية خارجة عن نطاق العالم الملموس ، فبناء على ذلك اذاأراد احد ان يعرف القانون عليه ان لا ينظرالى الدساتير باعتبارها قوانين ، أو قرارات القضاة أو القواعد التنفيذية أو الاحكام الادارية وقواعدها . ولكن لا بد من النظر اليه « كحق عقلي » ذات صبغة متزنة وراشدة اتى نتيجة لذكاء الانسان وعقلانيته الصرفة ، وقد تقلبه الانسان واخذ بقواعده لانه منالسهولة واليسر ان لا يحتاج الى دليل او برهان لاثبات صحته وجودته . ولكن الامرليس علىهذا الشكل من البساطة . فقد لا نبالغ اذا قلنا ان هناك من التعاريف الغامضة للقانون الطبيعي بقدر ما هناك من معايير له . وتتركز معظم الخلافات حول طبيعة القانون والاسس العامة التي تقوم عليها مفاهيمه . وهناك خلاف حول ان كان هذا القانون ثابتا او قابلا للتغيير .

اما القانون الوضعي فهو ذلك الذي يهتم بالصواب والخطأ والذي يتناسب مع قرارات السلطة السياسية الحاكمة ، ويتمثل القانون الوضعي في الدساتير والمعاهدات والقواعد والقوانين الادارية والقررات التنفيذية وقرارات القضاة ، بعبارة اخري يمكن ان يعرف القانون الوضعي بأنه القانون الذي تنفذه السلطة

الحاكمة . فالسلطة السياسية [illegible]
وليس للعقل او الاتزان العقلي او العدالة دور في ذلك . فاذا كان القانون الطبيعي ينص على أن ذكاء وعقلانية الانسان يحتم على الانسان اتباعه لتحقيق الامن والاستقرار والعدل والمساواة بين الناس ، فان القانون الوضعي لا يلتفت الا الى القضايا التي تخدممصلحة السلطة السياسية القائمة على اعتبار ان الصالح الذي يصيب السلطة الحاكمة هو نفسه الصالح الذي يصيب الافراد .

ويمكن النظر الى القانون من حيث تطوره التاريخي او درجة نضوجه ، وعليه يمكن ان يقال أن هناك قانون بدائي تميز بتطوره البطيء او بكونه جامدا لا يتطور وانحصرت مهمته في حل النزاع بين افراد المجتمع البدائي على الرغم من وجود المحاكم المتميزة بالبساطة .اما القانون في الحقبة التي تبعت الفترة البدائية فقد تميزت بنوع من الشرعية الداعية الى تحقيق عدالة وانصاف اكثر مما كان عليه الحال سابقا . وقد يقال انهذه الفترة تبعتها مرحلة « القانون التقليدي » الذي تميز بتطوره السريع واحتوائه للتغيرات الاجتماعية والنظر في القواعد العامة وتشكيلها . وقد تميزت المرحلة الاخيرة (ان جاز أن نقول بأن هناك مرحلة أخيرة) من تطور القانون للوصول إلى مرحلة النضج، ويظهر اهتمام القانون في هذه المرحلة بتحقيق الحرية والمساواة والعدالة الانسانية . وتمثل القانون بقواعد لا تخدم الافراد فقط بل تمتد خدماته الى الدولة ايضا وعلاقاتها بالدول الاخرى ، ويمكن النظر الى القانون على اساس جغرافى كأن يقال قانون دولى أو قانون عالمى كشيء منفصل عن القانون الخاص بالدولة الواحدة . ويمكن تقسيم القانون على اساس تراثى وتجارب شعوب او دول معينة . ففى الوقت الحاضر ينظر الناس الى القانون الروماني والقانون المدني والقانون الانجليزي الامريكي والقانون السوفيتي وهكذا . والقانون الدولي عبارة عن مجموعة من القواعد والاحكام المقبولة من قبل الدولة والافراد والمنظمات الدولية . ولدينا اليوم محكمة العدل الدولية التي اسست حسب ميثاق الامم المتحدة ومهمتها حل النزاع بين الدول .

اما القانون الروماني فقد توخى تطبيق القواعد والاحكام التي تساير روح العالم الروماني . وهو خلافا للقانون اليوناني القديم الذي امتاز بفرديته كحل المشاكل الفردية الناجمة،وذلك لتحقيق اكبر قسط من العدالة ، فقد اهتم القانون الروماني بالعموميات والقواعد العامة اكثر من اي شيء اخر . اضف الى ذلك اهتمام القانون الروماني بالتصنيف والنظام والصرامة ، واستطاعته تحقيق نوع من السيطرة على تصرفات الافراد وتحقيق الامن والاستقرار والسلام . وقد أقيمت القوانين الانجلو امريكية على اساس من القانون الروماني خاصة فيما يتعلق بقوانين العقود وحق الملكية .

اما القانـــون المدني فله معايير متعددة ، ولكنه يتعلق بكل ما هو مدني وذلك لفصله عن القانون الجنائي.. ويتضمن القانون المدني هنا حالات نزاع الافراد مع بعضـــهم البعض وما يتعلق بذلك من سوء فهم وعقود وحالات الارث ولا يتعلق باحـــــداث الاجـــرام والقتـــل ومخالفـــات المـــرور .

اما القانون العام فهو احد القوانين العالمية القائم على آراء القضاة ، فكل القواعد التي يقررها القضاة تعتبر قوانين عامة . وقد تأسس القانون العام في بريطانيا على اثر تطبيق الملك بعض القرارات والاحكام لرعايا دولته . .ويعتمد القانون العـــام على مجموعة من المحاكم المتصلة بمحكمة عليا مركزية مهمتها وضع القوانين ومراقبة تنفيذها . وقد يعتمد القانون العام على العرف او العادات والتقاليد المتعارف عليها داخل المجتمع ، ويمحص القاضي في العادة تلك الاعراف ويحكم العقل للوصول الى قانون يحل بواسطته المشكلات الناجمة . وينتشر القانون العام في الولايات المتحدة ومعظم الدول الغربية ، وقد نما القانون العام في الولايات المتحدة قبل الاستقـــلال وعملت به حكومة المستعمرات البريطانية الامريكية ، وقد استمر وضع القانـــون العام بعد الاستقلال في الولايات الامريكية مع بعض التعديلات عليه بحيث يظهر الآن شيء مختلف عما هو عليه الحال في بريطانيـــا . ...

اما القانون الخاص فتنحصر مهمتـــه في فض النزاع بين الافراد ، ولتحقيـــق العدالة بينهم في قضايا العقود والملكية والقواعد والاحكام التجارية وما الـــى ذلك . ويعتمد القضاة في حل المنازعات الفردية على القانون الخاص والقانون العام ايضا بما فيه من اعراف وعادات وتقاليد .

اما القانون في الاتحاد السوفيتي فهو مختلف عما هو عليه الحال في الـــدول الغربية . اذ يهتم القانون بالدرجة الاولى بالدولة وحمايتها . والقانون السوفيتي قانون يخدم الطبقة العمالية (البروليتاريا) قبل اي شيء آخر . وينبـــع القانون السوفيتي من الواقع العملي والاحتياجات العامة اليومية ولا يقوم على عـــرف او عادة ، ويكرس القضاة السوفيت جهدهم في سن القوانين التيتخدم الشعـــور القومـــي والبروليتاريا والايدولوجية السياسية ، ويؤمن السوفيت بالقانون الدولي طالما ان القانون الدولي يساهم في نشر البرامج السوفيتية علىنطاق عالمي . ولا يعتبر القانون السوفيتي قانون محايد . بل على العكس من ذلك ، ان هدفـــه

الاول والاخير هو المساهمة في بناء المجتمع الاشتراكي السوفيتي [illegible]
ذو اهداف اشتراكية . وعلى ذلك فالقانون السوفيتي قانون موجّه وموجَّه في نفس الوقت . فهو موجّـــه السياسة لبناء المجتمع الاشتراكي وموجَّـــه من قبل الحزب الشيوعي . وعلى الرغم من هدف القانون السوفيتي خدمة الرعايا السوفيت الا ان هذه الخدمات تأتي نتاجا لخدمـــات الحزب والدولة (١) .

— ٣ —

العدالـــة

لمفهوم العدالة ارتباط دقيق بمفهومي الحرية والمســـاواة . ويتعرف الباحث على مفهوم العدالة من خلال دراسته للمفهومين الآخرين من خلال تطبيق القوانيـــن . ولكن البحث هنا في مفهوم العدالة سيقتصر على جانب عدالة الافراد مع بعضهم البعض وعلاقاتهم بالدولة من جهة ، وتحقيق عدالة الدولة في علاقتها مع الافراد من جهة اخرى من حيث قوانينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

تنبع المشكلة الاساسية في بحث موضوع العدالة عند تقديم فكـــرة الحق Right واعطائها اهمية اكثر من فكرة الخير Good . ففي كتابه The Right and The Good (**الصواب والخير**) اكد W.D. Ross على أن معرفة الفرقبين الحق والصلاح يمهد الطريق لمعرفة تصرفات الافراد الصحيحة والخاطئة تجاه بعضهم البعض . ويعتقد Ross ان متطلبات الفرد الاساسية القائمة على احتياجاته الطبيعية والضروريـــة تعتبر حقوقا طبيعية.وعندما يخطيء فرد فردا فيما يخص هـــذه الاحتياجـــات يعتبر هذا التخطيء اعتداء على حقوقه الطبيعية . وقد يؤدي هذا الاعتداء الـــى حرمان الفرد من امتلاك حاجياته الطبيعية والتي بدورها تؤثر على سعادته . وهـــــذا بالفعل ما يقف حجر عثرة في سبيل العدالة (٢) . ويفرق روس Ross بين جوهر

---

1. Edmond Cahn, *The Moral Decision : Right and Wrong in the light of American Law* (Bloomington : Indiana University Press, 1955) ; Adnrei Vyshinsky, *The Law of The Soviet State* (New york : The Macmillan Co., 1948) .
2. W .D. Ross, *The Right and The Good* (London : Oxford University Press, 1932).

المتطلبات الطبيعية للافراد وبين اعراضها ، وهو يقر أن المتطلبات الاساسية لوجود الانسان هي من قبيل الحقوق الطبيعية كالحاجة للماء والهواء والمأكل والمشرب والملبس والمسكن وما الى ذلك . اما اعراض الحاجيات الطبيعية كامتلاك الكماليات فهي لا تعتبر مطالب اساسية تؤثر على سعادة الانسان . وعلى ذلك يرى روس Ross أن حقوقنا الطبيعية هي للاشياء التي نحتاجها وليست للاشياء التي نريد الحصول عليها . ولكن تطبيق قاعدة الحاجيات الانسانية واشباعها قد يتعارض مع تطبيق العدالة بمفهومها الواسع وخاصة عندما يثبت فشلها في التطبيق العملي . فهي اذا دخلت حيز التطبيق العملي فان هناك عودة الى الحالة التي يسميها توماس هوبز « حرب الفرد ضد المجموع » وهي حالة يصفها هوبز بأنها « قذرة وقاسية وقصيرة ».فاذا اتفقنا مع روس Roos في تقديم فكرة الحق على فكرة الخير ، نجد لزاما علينا ان نقرر ما هو الحق او العدل في تصرفاتنا تجاه الآخرين بغض النظر عما هو خير لهم . ولكن هذا ضرب من التناقض في حد ذاته .

وفي كتابه نظرية العدالة Theory of Justic ينطلق جون روالز John Rawls في تعريفه للعدالة بأنها المبدأ القائم على الانصاف Fairness . فالعدالة ان ينصف كل فرد الاخر في معاملته معه من جهة،وينصف الفرد أفراد المجتمع في معاملته معهم من جهة اخرى . وعلى هذا الاساس نرى ان تحقيق العدالة يمكن ان يتم بناء على مقابلة المساواة بالمساواة ومقابلة اللامساواة باللامساواة تناسبا يكاد يكون متطابقا . .وقد يكون هذا احد الجوانب في تطبيق العدالة،ولكنه ليس اساسيا في التطبيق بحيث تستبعد عناصر اخرى . فاذا كان العدل يقوم على الانصاف حسب ادعاء راولز فان قتل فرد لفرد آخر او اتهام شخص او سجنه او الكذب عليه لاتكون اعمالا غير عادلة وذلك لانه لا يوجد شيء غير قائم على الانصاف في مثل هذه الاعمال . حقا ان جملة هذه الافعال منافية للحق الطبيعي ولكنها ليست منافية للقاعدة التي تنص على ضرورة معاملة المتساوي بالمتساوي[٣] .

يعلق أدلر « ADLER » في كتابه **ستة افكار عظيمة** *Six Great Ideas* على موضوع الانصاف الذي تحدث عنه راولز ، بأنه من الانسب ان يقال ان حقائق المساواة الانسانية وغير الشخصية واختلاف وجهات نظرها حسب الوظائف أو

---

3 —John Rawls, *Theory of Justice* (Mass : Harvard University Press, 1975).

الخدمات التي يقوم بها الاشخاص هي التي تزود القاعدة الرئيسية في ايضاح ما هو عادل وما هو غير عادل . وبذلك يكون ادلر قد عـــرَّف العدالة وعدم العدالة بناء على الانصاف وغير الانصاف في نفس الوقت .

ان من الحق أن يقال ان الاسس التي تقوم عليها الاعمال العادلـــة والاعمال غير العادلة المتطابقة مع الحاجيات والحقوق المتضمنة داخل طبيعـــة الانسان ، فـــان العدالة والظلم قائمان على موضوعين مختلفين متعلقين بالخـــير والشر وليســـا قائمين على اساس المساواة او اللامساواة أو بالاحرى على اساس الوظيفـــة العامة التي تؤديها فكرة المساواة أو فكرة عدم المساواة[٤]

ان حقيقة الامر الذي ينص على ان بني الانسان متساوون في الحقوق الطبيعية لايعني انهم متساوون في امتلاك هذه الحقوق بالتساوي . فاذا اختلف شخصان في أمر من الامور وادعى احدهما ان الآخر قد كذب عليه أو سفه بـــه فان مثل هذه الاعمال التي ينظر اليها بأنها غير عادلة بغض النظر عن علاقتها بقضية المســـاواة أو عدم المساواة . ان هذه الاعمال غير عادلة لانها منافية لحقـــوق الانســـان الطبيعية أولا ، ولانها غير عادلة بطبيعتها النابعة من ذاتها ثانيا . بمعنى آخـــر ان العدل عدل لان طبيعته عادلة ولان العدل نابع من باطنه وان الشر شر لان طبيعته شريـــــــــرة .

قد لا نضيف شيئا جديدا للمعرفة الانسانية ان قلنا ان طبيعة العدل عادلـــة لان الفعل العادل لا يحتاج لاقامة الدليل عليه، وان فعل الشر شر لانـــه ايضاً ليســـس بحاجة لاقامة الدليل عليه . وعلى هـــذا الاساس فان قضية الانصاف في المعاملـــة او المساواة في الحقوق الطبيعية لا تعني ان يكون هذا الفعل أو تلك عـــــدلا . فان اعمال القتل والسرقة والتخريب والاستغلال والاستعباد والرضوخ لقـــــوة الطغاة وغيرها من الاعمال المخالفة للقانون الاخلاقي، أو للعرف أو العـــــادات أو للقانون المدني، أو الدولي، أو ما إلى ذلك، فهي اعمال غير عادلة بغض النظر عن كونها متعلقة بمفهوم الانصاف او بمفهوم المساواة أو نقيضهما.

---

4 — Mortimer Adler, *Six Great Ideas* (New York :Macmillan Publishing Co., 1981), P. 188

ان القتل كما هو معلوم يحرم الفرد من حقه في الحياة . والقسوة على الآخرين وظلمهم يضر بصحتهم العقلية والجسمية وهو امر مناف لحقوقهم الطبيعية . أما الاستعباد والاستغلال وحكم الطغاة فيؤدي الى حرمان الافراد من حقهم في الحرية ، وتعتبر السرقة اخذ مال وممتلكات الآخرين الذي هو في الاصل حقا لهم سواء كان ذلك حقا طبيعيا أم شرعيا . ويعتبر في كل هذه الحالات تعد واضح على الافراد وعلى حقهم الطبيعي . . وبناء على ذلك يمكن ان يقال أن كل من يساهم في الحفاظ على الحقوق الطبيعية للافراد ، سواء كان ذلك فردا او مجتمعا او دولة ، فهو عادل ،وكل من يحاول الاساءة الى حقوق الافراد الطبيعية فهو عكس ذلك .

يقول ادلر في معرض نقاشه لقضية الانصاف التي يتحدث عنها راولز بأنها تدخل في مجال المناقشة عندما يكون هناك حالة من التفرقة بين الافراد،كأن تتقاضى المراة اقل مايتقاضاه الرجل عند قيامهما بنفس العمل[٥] . ولا يعتبر ادلر هذه التفرقة في المعاملة على جانب كبير من الاهمية في تحقيق امر العدالة . بل يزيد على ذلك بالقول على أن اختلاف اللون او العرق أو الدين لا يكون سببا جوهريا في تطبيق العدالة ، اذ ينظر الى الافراد بالتساوي بغض النظر عن الفرق في اللون والجنس والعرق والدين ، وهم جميعا متساوون امام القانون لتأمين العمل والتعليم اذا كانت فرص العمل والتعليم متاحة ، اما اذا اصبح الامر الواقعي خلافا لما هو نظري يكون الامر قائما على حالة من عدم الانصاف .

في الواقع فانه من غير الانصاف والعدل ان لا نفرق بين الافراد اذا تطلب الامر ذلك . فالاطفال الصغار اكثر حساسية من الكبار . فاذا طلب من مجموعة من الاطفال الكبار والصغار القيام بعمل ما وكوفئت الفئتان بالتساوي باعطاءهم جوائز من نوع واحد ، فمن الطبيعي ان يصرخ الكبار بأن هذاعمل غير عادل . ولكن في الوقت نفسه علينا أن نفسر للكبار أن هذا العمل عادل وذلك تشجيعا منهم للصغار من اجل الصالح العام على المدى الطويل الذي يجعل الصغار يدركون هذا الامر عندما يصبحون كبارا فيتعاملون على اساس من المساواة مع الصغار وهكذا .

---

5 — Adler, *Ibid.* P. 189 .

ولكن ادلر يرى ان قضية الانصاف تتعلق بقضية الحقوق الطبيعية والشرعية . وهو يؤكد على انه من عدم الانصاف ان تختلف جوائز جنديين قاما بعمل شجاع في المعركة بأن يعطى احدهما جائزة تقديرية اكثر من الآخر . وانه منغير الانصاف أن يسرق اللحام من زبائنه ثمن اللحم الذي قل عن الوزن . ويرى ادلر أن الامر يتعلق بحقوق كل من الجنديين في اخذ استحقاقهم من جوائز تقديرية وكذلك حق البائع في اخذ الثمن المقرر لكمية اللحم المباعة وحق المشتري الحصول على كمية اللحم المساوية للثمن الذي دفعه . كل هذه الامور المستحقة للجنود وللبائع والمشتري تتعلق بطريقة أو باخرى بحقوقهم الطبيعية . ويؤكد على أن العدل هو ما يتصل بالحقوق الطبيعية وغير العدل أو الظلم هو ما ينافي هذه الحقوق [٦]

— ٤ —

معنى العدالة

اذا اخذنا بالتعريف العام لمعنى العدالة كما عرفت في عصور الانسان المختلفة بأنها لا تزيد عن كونها « اعطاء كل ذي حق حقه » ، وهذا التعريف العام يضم في جوانبه تحقيق العدالة بين الافراد من جهة والمحافظة على حقوقهم الطبيعية من جهة اخرى . ولكن الحق الطبيعي لا يمنح للانسان بغير مسؤولية . ان مسؤولية الانسان أن يسعى لتحقيق الخير وتجنب طريق الشر ، اضف الى ذلك أن القانون الطبيعي والاخلاقي يدعونا الى العمل من اجل تحقيق الخير وتجنب الشر ، وهذا يقتضي بطبيعة الحال ان نتعامل مع الآخرين على اساس عادل بمعنى أن لا يعتدي احد على حقوق الاخرين الطبيعية ، ومعاملتهم على اساس انصافهم عند توزيع ما يستحقوه .

ويأمرنا القانون الاخلاقي العادل ايضا بتحقيق الصالح العام أو الخير العام . ويضرب ادلر على ذلك مثالا بأن المواطن الذي يخون دولته بالتعاون مع الاعداء لا يتعرض لحقوق المواطنين الآخرين الطبيعية مباشرة ، ولكنه في واقع الامر يعتبر فعله تعد على المجتمع ككل بطريقة مباشرة ، وعلى المواطنين بطريقة غير مباشرة . ومن هنا يؤكد ادلر اهمية الخير وتفوقه على الحق [٧].

6 — *Ibid.* P. 190.

7 — *Ibid.P.* 193.

حقا ان افعال الافراد الخيره ، سواء كانت تجاه الافراد او المجتمع او الدولة ككل يؤدي الى وصول نتائج هذه الافعال لكافة الافراد في المجتمع او الدولة والتي تكون سببا في سعادتهم وهذا عدل . بل قد نزيد عن ذلك بالقول أن أفعال الأفراد الخيره تجاه الآخرين لا تحقق العدالة فحسب بل تحقق الامن والاستقرار والرفاه لكافة أفراد المجتمع ككل. وهنا نأتي الى جوهر موضوع عدالة المجتمع وعلاقة ذلك بخير افراده . وهو الموضوع الذي يتعلق بشكل الدولة وعدالة توزيعها الاقتصادي والسياسي . يقال ان افضل المؤسسات السياسية هي تلك التي تقوم على دستور يتضمن الحقوق السياسية والاقتصادية الطبيعية للافراد . وتتمثل العدالة في توزيع الحرية السياسية والمساواة الاجتماعية والحقوق الطبيعية . ويستثنى من توزيع الحرية السياسية القاصرون والمعتوهون . وفي المجال الاقتصادي فان النظام الذي يستطيع ان يزود الافراد في المشاركة في الاقتصاد العام لتحقيق الحياة الاقتصادية الجيدة بحيث لا يكون هناك محروما من المنافع الاقتصادية ، كما ان توزيع الثروة وناتج المصادر الطبيعية يصل الى جميع مستويات الافراد بنسب تتناسب مع عمل الافراد ومساهمتهم في الانتاج العام. فاذا كانت الديمقراطية وأ الرأسمالية أو الاشتراكية أو ما الى ذلك من انظمة قادرة على تحقيق مثل هذا يمكن ان يقال ان هذا النظام اقربما يكون الى العدالة .

ان القوانين الوضعية التي يضعها الانسان لا تكون عادلة الا بقدر ما تستطيع أن تقترب من مبادىء القانون الطبيعي الذي ينص على العدالة الطبيعية . وتعتبر القوانين الوضعية عادلة بقدر ما تقف حجر عثرة في طريق القوانين المنافية للحقوق الطبيعية .

— ٥ —

العدالة كمفهوم

ان مفهوم العدالة لايقتصر على المناقشة الهادئة البسيطة التي تعرضنا لها حتى الآن . ولكن الواقع أن الغموض قد اكتنف المفهوم لامر بسيط وسهل وهو باختصار : ان مفهوم العدالة يظل مفهوما في عالم العقل لا سبيل لتطبيقه بحذافيره في عالم الواقع ، لان تطبيقه نفيا له . ولكننا نرى ان تطبيق العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية محاولات يقصد من وراءها الحفاظ على حقوق الانسان

الطبيعية . او بالاحرى الحقوق التي اقرها القانون الطبيعي والاخلاقي . ومــن هنــا نجد انفسنا ملزمين بالعودة الى مناقشــة الكتاب الاول من جمهورية افلاطون ، والمتعلق بموضوع العدالــة .

يلاحظ قارىء الجمهورية ان احد المتحاورين ينظر الى العدالة بأن « يــــرد للانسان ما هو له » ومعنى له هنا الحق الذي يتضمن اكثــر من التملك . ويفهــم ايضا ان طبيعة الحق متغيرة تعتمد اعتمادا كليا على المتعاملين وطبيعة العلاقــة القائمة بينهم . وعلى هذا الاساس يشار الى العدالة على انها « نفع الاصحاب ومضرة الاعداء » . والمقصود بالاصحاب « من نعتقد انهم امناء وصالحون « . ولكن المشكلة تصبح كبيرة اذا علمنا ان حكمنا احيانا على الاصحاب لا يكون في محلــه . فقد نحكم على من نظن انهم أمناء غير ذلك .وقــد يكون نتيجة حكمنا أن مــن العدل مضرة الصالحين . اضف الى ذلك ان ايقاع الضرر على الآخرين قد يفرض عليهم وضعا جديدا : ان يكونوا شريرين . وبذلك يمكن للعدالة ان تكون مضرة ومنفعة حسب حكمنا على الاشخاص . ان مثــل هذا التفســير لا يروق لسقراط ، ولكنه يؤكد ان العدالة هي اعطاء كل فرد حقه . وهو يفهــم بذلك انه ليس عدلا أن يضر العدو وينفع الصديق . وهو يعتبر ان هذا ليس حقا على الاطلاق . ويقرر سقراط ان من العدل ان لا يضر احد . ويرى السفاسطة ان العدالة هي« فائدة الاقوى».
Justic is the Interest of the Stronger

وهم يقيمون حكمهم هذا على اساس وضع الطبقة الحاكمة وقوتها التي تــؤدي الى الاستقرار التام،وذلك نابع من شرائعها التي صيغت بشكل يضمن بقاءها فــي الحكم . فشرائع الديموقراطيون ديمقراطية وشرائع الطغاة استبدادية . وكأن الطبقة الحاكمة بذلك تؤمن ان بقاءها في السلطة هو في مصلحة المحكومين وفي ذلك عدل. فمن انحرف عن ذلك عوقب بواسطــة السلطة السياسية القائمــة بوصفه مجرما ضد العدالة والقانون . فمعنى ذلك اذن ان كل ما يؤدي لنفع الطبقة الحاكمة هو عدالة . وبناء على ذلك فان منفعة الاقوى هي العدالة عينها .

. من‌هنا نجد ان السفاسطة وسقراط متفقون على ان العدالة نفع ومختلفون فــي ان هذا النفع لمصلحة الاقوى . ويري سقراط ان الحكام انفسهم يخطئون احيانا في ما هو الافضل والانفــع لمصلحتهم في ما يضعوه من شرائــع او ما سموه بالعدالة

الواجبة اتباعها واطاعتها . وبذلك فان رجال السلطة السياسية ، سواء كان ذلك جهلا ام سهوا ، قد اقروا ما يضرهم . واذاكان من العدل ان يطيع المحكوم قوانين الحاكم فقد ينتج عن ذلك ان يعمد الاضعف الى عمل يضر بمصلحة الاقوى. ويرى سقراط ان راعي القطيع لا ينظر الا لخير نعاجه . وعليه فان كل حكومة تسعى لخير المحكوم وذلك لان السياسيين والحكام لا يحكمون باختيارهم . فان احدا لا يتقلد منصب حاكم في الحكومات الراقية اذا كان بامكانه التنصل منه . وان كل حاكم يطلب المكافأة على الحكم ، لان فائدة الحكم لا تعود على الحاكم بقدر ما تعود على المحكوم ، ويؤكد سقراط ان كل فن يمتاز بميزة . ففن الطب يمتاز بميزة هبة الصحة ، ويمتاز فن الملاحة بتأمين السلامة في الاسفار البحرية. وتشمل هذه المميزات قبض مكافآت لكل صاحب فن من هذه الفنون . وعلى ذلك فالحكومة لا تسعى لمنفعتها الذاتية ولكنها تسعى لتقديم الفائدة للمحكوم وليس الاقوى . وعليه يجد سقراط ان لا احدا يحكم مختارا او يتحمل مشقة اصلاح شؤون الآخرين ما لم يتقاضى أجره، لأن من طلب النجاح في عمله لا ينظر الى فائدته الشخصية ، بل ينظر الى خدمه الآخرين الذين يحكمهم ما دام العمل في نطاق علمه ومعرفته . ويقرر سقراط بناء على ذلك ضرورة اغراء رب الفن بالمال او بالشرف لقبول الوظيفة ، أو بالعقاب اذا اعرض عنها .

ان الافاضل عند سقراط لا يطمعون في المناصب والوظائف رغبة منهم في جمع المال ولا طمعا في احراز الشرف ، وذلك لانهم لا يريدون ان يتهموا بكونهم مأجورين لاخذهم المال علنا ، ولا لصوص لقبضهم المال سرا . وهم لا يرغبون في المنصب لاجل الشرف لانهم ليسوا من ذوي الاطماع . ويقرر سقراط ان من اثقل مصائب الناس أن يحكمهم اسافلهم اذا رفض فضائلهم الحكم . وهو يرى ان الافاضل يتبلون الحكم خشية ان يصبح منصب الحكم متاحا للاسافل . فهم (أي الافاضل) يقبضون على الحكم ، لا لان الحكم خيرا أو يمكن أن يجنوا منه نفعا ماديا ذاتيا ، بل لان الحاجة لسيادة الفضيلة اجبرتهم على ذلك . فهم اكثر فضلا واقل شرا . ويجد سقراط ان عمومية الفضل في امة من الامم يؤدي بالرجال الافاضل العزوف عن الحكم . ويصبح النزاع بين الافاضل لا على تسلم السلطة بل الانسحاب منها بنفس الطريقة التي يتهافت الادنياء (جمع دنيء) عليها . وعلى ذلك يقرر سقراط ان الفاضل الذي يقبل وظيفة الحاكم لا لتحقيق خير لنفسه بل لتحقيق الخير للمحكوم .

ويؤكد سقراط ان العادلين اوفر حكمة وفضلا واوفر قوة على العمل مجتمعين . اما الظالمين والمعتدين فهم خلافا لذلك لا يقوون على العمل متكاتفين معا . ولو بلغ الظلم في نفوس الافاضل حدا لاستحال عليهم الاتفاق . وبناء على ذلك ينتهي سقراط الى القول بأن من « يحيا حياة العدالة فهو سعيد دائما خلافا لحياة الشقاء التي يحياها الظالم » (٨) .

— ٦ —

عدالة الدولة

يستمد القانون الوضعي الذي تشكله الدولة سلطته من عدالته بطرق شتى : حماية الحقوق الطبيعية للافراد ، تشريع القوانين التي تضمن تحقيق العدالة للافراد وبينهم عن طريق تنظيم الاحتياجات الاقتصادية والسياسية وتوزيعها من أجل الصالح العام .

فليس باستطاعة احد ان يضع قانونا له سلطة تنفيذية . فالقوانين ذات السلطة النافذة لا تنبع الا من مجلس تشريعي يسن قوانين من أجل الرفاه العام وينص الدستور على ان يتمتع المجلس بمثل هذه السلطة . اما في الدول التي تحكم بقوة الفرد الواحد فإن القوانين لا تنبع إلا من سيطرة الحاكم وقوته ، وبذلك تنبع السلطة التشريعية من حكم القوة الفردية . وقد تميزت حكومات العصور الوسطى التي مزجت بين الحكم المطلق وحكم الدستور ، بسن قوانينها بناء على العادات والتقاليد السائدة . وكان للملك حق الحكم وحق تنفيذ القوانين . وبناء على ذلك ، ولغياب المجالس التشريعية ، فقد كانت غالبا ما تجد حكومات العصور الوسطى نوعا من التحدي من قبل الشعب .

بالاضافة الى سلطة القانون النابع من المجلس التشريعي الذي ينص عليه الدستور لتشريع القوانين التي تساهم في الحفاظ على الحقوق الطبيعية فأن للقانون سلطة في ردع المعتدين على الحقوق الطبيعية او ردع اولئك الذين لايعترفون بسلطة القانون وشرعيته . وتنبع سلطة القانون الشرعي وأهميته من قوة الدولة

8 — For more details see Plato, *The Republic*. Translated by B. Jewet.

وقدرتها على تنفيذه من جهة والخضوع له في الوقت نفسه . ان القوة العمياء لا تستطيع ان تخدم افراد المجتمع وكذلك لا تستطيع خدمة اهداف الدولة . وفي الوقت نفسه فلا بد من استعمال الدولة للقوة احيانا لتنفيذ القوانين الشرعية .

ان الحكم المطلق باشكاله والوانه وانواعه قديم قدم التاريخ نفسه ، وقد تجددت هذه الاشكال مرارا وتكرارا .. فقد خلفت الجمهوريات اليونانية القديمة على اثر الاطاحة بفترة حكم الاسكندر ، وتجدد الحال على اثر حكم قياصرة الرومان وظهرت الانظمة السياسية المطلقة في العصور الوسطى . وما زالت الانظمة السياسية التي تمتاز بحكم القهر المطلق موجودة بشكل اكثر مما كان عليه الحال في العصور الوسطى في الوقت الحاضر . ولكن المشكلة لا تنبع من وجود حكم الطغاة فقط بل ان المشكلة تكمن في ان تقوم فلسفة معينة لتبرير حكم الطغاة ، وفلاسفة وقضاة يرسمون قوانين تبدو في الشكل وكأنها قوانين عادلة . وتتفاقم المشكلة عند الاعلاء من شأن هذه القوانين ووضعها في موضع أعلى واهم من العدالة نفسها .. فبدلا من اعتبار العدالة حجر الزاوية التي تقام عليها القوانين وتعتبر مصدر سلطتها ومقياس شرعيتها ، فان الحكم المطلق يقلب الامر رأسا على عقب بجعله القوانين الخادمة لمصلحة الحكم القائم اساسا للعدالة الزائفة أو الشكلية . ففي الحكم المطلق يكون القانون هو اساس العدالة وليس العكس ، ويكون للقانون ايضا القرار النهائي لبيان ما هو صالح للافراد وما هو غير ذلك سواء كان الامر بعلاقتهم مع بعضهم البعض أو بعلاقتهم بالدولة . فبناء على هذه العلاقة بين القانون والعدالة ادت الى اختلاف نظرات كل من الوضعيين والطبيعيين بالنسبة للموضوع . ويؤكد الطبيعيون وجود العدالة الطبيعية قبل وجود القانون الوضعي بينما يرفض الوضعيون ذلك . ويرى الوضعيون أن القانون الوضعي يزود الافراد بكل احتياجاتهم الناتجة عن تطبيق العدالة ولا بد لهم من طاعته . وهم يعتقدون أنه لا شيء عندهم اسمه عدالة او غير عدالة الا اذا نص عليه القانون الوضعي بأن هذا الفعل أو العمل فعل أو عمل عادل أو فعل أو عمل غير عادل. وعلى ذلك يرفض الوضعيون النظر في « ما ينشده المرء أو حتى فيما يرغب الفرد القيام به » . وعلى ذلك فلا وجود لديهم شيء اسمه القانون الطبيعي او الحقوق الطبيعية أو العدالة الطبيعية . وبذلك يخلصون الى إن **النتيجة** الوحيدة وهي ان القانون

الوضعي الذي وضعه الانسان هو وحده القانون الذي يقرر ما هو عادل وما هو غير ذلك أو بالاحرى ما هو صحيح و ما هو خطأ .

ان النظرة الوضعية نظرة قديمة قدم الحكومات المطلقة . وقد اشار افلاطون الى هذه النظرية في كتابه **الجمهورية** عند تعريف المتحاورين مع سقراط « ان « العدالة هي فائدة الاقوى » ، او طالما الانسان هو— مقياس الاشياء فان ما يراه عادلا بالنسبة له فهو عدل ، وما يراه غير عادل فهو ظلم . وعلى ذلك فان من يملك القوة العمياء هو الذي يضع قانون البلاد ويسير امورها . وقد تكرر الاخذ بمثل هذه التعاريف للعدالة كلما ظهر حكم الطغاة ، وقد ايد الفلاسفة الرومان هذه الآراء تأكيدا لتبرير حكم القياصرة المطلق . وقد كتب توماس هوبز كتابه **التنين** *The Leviathan* لتحقيق نفس الغرض في القرن السابع عشر. وتكرر الحال في القرنين التاسع عشر والعشرين على ايدي فلاسفة الوضعين على الرغم من عدم اعترافهم بذلك .

ان عدم الاعتراف بالقانون الاخلاقي الطبيعي والحقوق الطبيعية والعدالة الطبيعية لا يؤدي الى النتيجة الحتمية التي توصل اليها الوضعيون على أن الانسان هو المقرر الوحيد لما هو عادل ولما هو غير ذلك ، بل الاكثر من هذا وذاك فان الامر يصل الى حد الاعتراف بأن « الاقوى على حق » وأن من يملك القوة فهو محق فيما يريد وهذا عدل . وهو ما يشكل جوهر الحكم التسلطي .

أما النظرة الطبيعية كما عرض الامر كل من افلاطون وارسطو والقديس اوغسطين وتوما الاكويني وجون لوك وجان جاك روسو فانها نظرة ترى عدم العدل في القانون الوضعي ، والقانون الوضعي الذي لا يستمد وجوده من سلطة قضائية تشريعية ترتبط ارتباطا وثيقا بقواعد ومبادىء القانون الطبيعي فانه لا بد له من ان يستمد سلطته من قوة عمياء . هذه القوة العمياء هي القوة بغير حقوق . وعندما يعتمد القانون على القوة فقط فان احدا لا يستطيع ان يقرر اذا كان هذا القانون عادلا أم غير ذلك[٩]. ويؤكد ادلر أن القانون الوضعي لا يمكن وصفه بالعدل أو عدمه. إنه لا يزيد عن كونه قانوناً فقط.

9 — Adler, *Ibid.* P. 201.

اذا اخذ الباحث راي ادلر في الموضوع فانه مجبر ايضا ان يمد هذا التعريف للقانون الوضعي ليشمل الدولة ايضا . فالدولة القائمة على القانون الوضعي لا يمكن ان توصف بأنها دولة عادلة أو غير عادلة بل لا بد من أن تكون دولة فقط . وبناء على ذلك يرفض الوضعيون الثورة على القوانين بحجة أنها غير عادلة .

وتتعلق مشكلة القانون الوضعي بقضية حياده ، فاذا لم نستطع وصفه بالعدل او عدم العدل فهو بلا جدال قانون محايد . ولكن حياد القانون ، طالما لا يستمد قوته من السلطة الشرعية المتعلق بالقانون الطبيعي والعدالة الطبيعية ، فلا بد من اعتماده على السيطرة والقوة . وعلى ذلك فان طاعة الافراد له لا تكون لان القانون عادل ولكن لانه يلازم القهر والارهاب والخوف .

ولكن القانون الوضعي محق في بعض الامور . فقوانين السير مثلا التي تأمر القيام بعمل شيء وتنهى عن عمل شيء آخر هي قوانين لا توصف بالعدل او عدمه . ولكن أوامرها ونواهيها تصبح عادلة أو غير عادلة بعد تحقيق النفع للصالح العام . فالسير في الطريق المخالف أو الوقوف في مكان قد يلحق الضرر بالمارة اشياء يترتب عليها الضرر العام وبالتالي فان المجتمع نفسه يقر تطبيقها والاخذ بها . اما حوادث السرقة والقتل فهي أعمالا لا يقرها الافراد حتى لو لم يوجد القانون الوضعي وذاك لانها تعتبر تعد سافر على حقوق الافراد الطبيعية والعدالة الطبيعية حتى اذا لم تتدخل الدولة لحماية هذه الحقوق .

— ٧ —

تقيم النظريات

يوجد ثلاثة نظريات رئيسية تبحث في قضية العدالة وكل منهما معارضة للأخرى فيما يقول ادلر . فالنظرية التي تقول بأن « القوى على حق » قد نبعت منذ القدم واصبحت تعرف باسم النظرية الوضعية ، ومودها ان للدولة الحق في استعمال القوة لتطبيق قوانينها . ولا تعترف الوضعية بشيء اسمه العدل أو غير العدل . ولكنها تؤمن بالقانون الوضعي هو قانون عادل طالما اقرته الدولة ويصبح غير عادلا اذا لم يتفق مع آراء واهداف الدولة .

- امـــا نظرية القانـــون الطبيعي فهـــي نظرية لازمت قـــدم النظريـــة الوضعيـــة ولكنها تعتمد اساسا على المبادىء الاخلاقية العادلة التي يقرها العقل والمنطـــق سواء وجدت الدولة والقانون الوضعي أم لم يوجدا . وتقاس عدالة القوانـــين الوضعية وعدم عدالتها بمطابقتها للقانون الطبيعي .

اما النفعيـــون مـــن امثال جـــيرمي بنثّام والبراجماتيون مـــن أمثـــال جـــون ديوي والتي نشرت آراءهم في القرن التاسع عشر فيؤكدون على ان عدل الفكرة او عدمه لا ينبع الا مـــن النتائج التي تحققهـــا الافكار . وعلى هذا الاساس فان عدالة الدولة تنبع من نتائج تطبيقها للقوانين . فاذا كانت تؤدي القوانين اهدافها المطلوبة منها فهي عادلة واذا لم تحقق اهدافها فهي غير ذلك .

ان الباحث هنا يعتقد ان للنظريات الثلاث قيمة في تطبيق العدالة . اذا كانـــت النظريـــة الوضعية تغالـــي نوعهـــا في قيمـــة القانون الوضعـــي فـــان النظريـــة الطبعية تغالي أيضا في قيمة القانون الاخلاقي الطبيعي .اننا نرى في عالميـــــة القانون الطبيعي نقص كما أن انحصار القـــانون الوضعي في القوة ضـــعف . ان اختلاف المجتمعات واختلاف تراثهم من عاداتوعرف وتقاليد يحتم عليهم التقيدبقانون يعتبرونه عادلا ولكنه يعتبر في عرف الآخرين غير ذلك . حقيقة أن القانون الاخلاقي عام عندما يبحث في قضايا الحقوق الطبيعية للافراد . فقضية القتل شيء لا يختلف عليها اثنان،بأن هذا العمل اعتداء علـــى حق طبيعي للفـــرد المقتول،ولكـــن القانون الطبيعي لا يستطع تقرير ان القاتل يجب ان يقتل ايضا لانه بذلك يكون قد عالـــج الحرمـــان الطبيعي في الحيـــاة بحرمان طبيعي آخر . قد يكون من الصواب عـــلاج الجريمه بالجريمة،اي انـــه لا بد للقاتل منأن يقتل حتى يكون عبرة للآخرين،ولكـــن القانون الطبيعي لا يؤكد الا على حق الفرد الطبيعي في الحياة ولكنه لا يعالج قضية القاتل . من هنا لا بد من تدخل القانون الوضعي ليكمل ما بداه القانون الطبيعي .

ان الباحث هنا لا يتفق مع ادلر على ان النظريتين القديمتيـــن متعارضتين ولكن مـــن الاصـــح أن يقال أن لكل منهمـــا دور يكمل بـــه الآخـــر . ان طبيعيـــــة المجتمعات مختلفة وبالتالي فان القوانين مختلفـــة . فبعض المجتمعات التي لـــــم تعرف الديموقراطية يصعب عليها فهم ذلك . ولقد اعتادت كثير من المجتمعات على

ان تتقبل وجود السلطة الحاكمة وقوانينها القاسية وترى العدل فيها ، بينما تجد مجتمعات اخرى غير ذلك (١٠) .

أما المدارس النفعية والبراجماتية التي تنظر الى عدالة القانون من حيث تحقيقه لاكبر عدد ممكن من الافراد فهي نظرة لاغبار عليها اذا اخذت غالبية أفراد المجتمع بعين الاعتبار بأفساح المجال لعدالة القانون بأن تشمل الجزء المتبقي من أفراد المجتمع والذي لم يتحقق له العدل . اننا نؤمن مع مارتن لوثر كينج Martin L. King عندما قال « اننا لا نومن بالقانون الغير عادل » ، مشيرا بذلك الى قانون الولايات المتحدة الذي استثنى السود الامريكين من المشاركة السياسية عن طريق التصويت . فقد يكون القانون النفعي البراجماتي قانونا ذا قيمة بشموله المنفعة لاكبر قدر ممكن من افراد المجتمع ولكن قيمته تزداد اذا سمح للافراد الاخرين بأن يصبحوا من ضمن الغالبية العظمى .

ان ادعاء كل نظرية من النظريات أنها تملك جميع الاجابات لمفهوم العدالة أدعاء لا يقوم على أساس صحيح . كما أن تقرير أنها جميعا لا تصلح أن تجيب على اي سؤال يتعلق بمفهوم العدالة تقرير فيه خطأ كبير . ولكن الباحث هنا يجد ان المصالحة بين النظريات، وليس التعارض، هو الذي يمكن أن يقدم اجابات مقنعة لمفهوم العدالة . ان كل ماهو عادل نتيجة للقانون الطبيعي لانه يقوم على مبدأ الانصاف او لانه الشيء الملائم للصالح العام . غير انه لا بد من الاعتراف أن العدالة القائمة على القانون الطبيعي أو العدالة الطبيعية اكثرخصبا من العدالة القائمة على مبدأ الانصاف وذلك لان مبدأ الانصاف قائم ، في المحل الاول ، على المساواة أو عدم المساواة الشخصية للافراد ، بينما تقوم العدالة الطبيعية على أساس الاحتياجات الطبيعية المتشابهة لدى جميع أفراد الجنس الانساني ، وقد لا نغالي اذا قلنا أن ما هو ملائم للصالح العام يكون عدلا لانه يخدم الهدف الذى

---

١٠ — للتدليل على اختلاف المجتمعات في تقبلها للاراء الديمقراطية يروي الجبري في تاريخه لمصر على عهد المماليك بأن الفلاح المصري اذا عومل من قبل الاقطاعي بالحزم والشدة اثنى الفلاح على عدالة الاقطاعي أما اذا عومل الفلاح معاملة تتصف باللين والحسنى اطلق الفلاح على الاقطاعي اسماء النساء واتهمه بالضعف . لمزيد من التفاصيل انظر في عبد الرحمن الجبري ، **تاريخ عجائب الاثار في التراجم والاخبار وتاريخ مصر** ١٥١٧ — ١٨٨٢ ، ط٢ (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٨)

وجد من اجله،على الرغم من انه قد لا يكون هذا العدل مرتبط او قائم على أساس الحق الطبيعي او مبدأ الانصاف ، وهنا نجد اهميـــة النظرية البراجماتية والنفعيـــة في هذا المجال .

يطـــرح افلاطـــون سؤالا في الكتابين الاولين مـــن جمهوريتـــــه والـــــذي يتسائل فيه عن السبب الذي يجعل الفرد عادلا في معاملته تجاه الاخرين وتجـــــاه مجتمعه الذي يعيش فيـــه ؟ أو بالاخرى هل كون الانســان عادلا يحقق بذلك منفعة خاصة كالشعور بالسعادة الفردية ؟ ويرى كاتب الجمهورية كما عرض الامرسقراط ان العادل سعيد وفاضل وعفيف . ويـــرى ايضا ان الفاضل لا يستطيع أن يكون غير عادلا والعفيف لايستطيع أن يكون عفيفا دون أن يكون عادلا . وعلى ذلك فلا بـــد للانسان حتى يكون سعيدا في حياته هادفا للصالح العام من ان يكون عادلا في افعاله تجاه الاخرين وتجاه مجتمعه الذي يعيش فيه .

اما السؤال الآخر الذي يثيره افلاطون فهو هل نعيش في مجتمـــع ذا قوانيـــن غير عادلة،ونعاني مـــن جراء ذلك،ام نكون انفسنا غير عادلين تجاه من يفرض علينا قوانين غير عادلة ؟ يرى افلاطـــون أن العادل لا يستطيع أصلا أن يقوم بعمل عدائي ضد الاخرين . وهـــو يحبذ أن يبقي الانسان متألما من الظلم ويبقي عادلا على أن يمارس نفســـــه الظلم .

قـــد يكون افلاطون مصيبا اذا كان الظلم الواقع على الفرد لا يؤثر فـــي النفس الانسانية . ان الجرح الذي يلحق بالنفس اكثر ايلاما من ذلك الذي يلحق بالجسد وقد يكون هذا ما عناه افلاطون في وصفـــه لسقراط قبيل محاكمته بأن العادل لا يلحق به اذى سواء كان في هذا العالم أو العالم الآخر . ومن الممكن أن يختلف الامر كثيرا اذا كان الايلام النفسي سيتأثر من وجود الظلم . ففي هذه الحالة فقـــط أرى أنه لا مانع من ايذاء الاخرين بدلا من أن اجعل ايلام ظلمهم يصل الى نفسي .

— ٨ —
ســـيادة العدالـــة

يظهر سيادة مفهوم العدالة في تنظيم آراءنا حول مفهومي الحرية والمساواه . اذ ان كثيرا من الاخطـــاء ترتكب ، ومزيدا من المشاكل تصبح بلا حلول دون ارشـــادات

العدالة . وعلينا ان نتذكر دائما اذ نبحث في مفهوم العدل اومفهوم المساواة او مفهوم الحرية فاننا نطمح دائما لتحقيق الخير المطلق وذلك لتحقيق السعادة لبني الانسان . انالعمل تجاه الاخرين يقودنا الىالخير وتحقيقه .

في دعوة الثورة الفرنسية للمساواة والحرية والاخاء ودعوة الثورة الامركية للحرية والمساواة والسعي لتحقيق السعادة لا يجد الباحث في كلا الدعوتين اشارة لمفهوم العدالة على الاطلاق . وقد يكون ذلك بفضل ما للعدالة من سيادة على غيرها من المفاهيم . لقد اكد ارسطو على اننا لو آمنا بوجود الصداقة بين أفراد المجتمع ككل،فاننا في الواقع لا نحتاج لمناقشة مفهوم العدالة على الاطلاق . أن المفاهيم المذكورة جميعا مفاهيم أساسية في تحقيق السعادة من جهة والخير العام من جهة أخرى،ولكن هذه المفاهيم تختلف في الاهمية تماما كما تختلف الصحة عن الثروة والحكمة عن الصداقة . بمعني آخر أن المفاهم الداعية للحرية والمساواة مفاهيم أساسية لتحقيق الخير العام،ولكن هناك فروق طفيفية في أهمية كل منهما في تحقيق العدالة . فعند مقارنتنا بين الغنى والمعرفة مثلا بالقول بأن الغنى شيء جيد ولكن مداه محدود،أو بالاحرى،فان كمية الغنى لا بد لها من الوقوف عند حد معين،بينما لا تقف المعرفة عند حد معين . وقد نشبه الحرية والمساواة بالغني الذي يمكن أن يقف عندحد معين ونشبه العدالة بالمعرفة التي لا تقف عند حد معين،ومن هنا نستطيع أن نقرر سيادتها على المفاهيم الاخرى . وقد نطالب بمزيد من الحرية والمساواة أكثر بكثير مما نحتاجه لتحقيق الخير في علاقة أفراد مجتمعنا ببعضهم البعض،وفجأة سوف نجد أننا مضطرين الىأن نتوقف في حريتنا الى حد معين حتىلا تنقلب الحرية الى نقيضها . ولكننا لا نستطيع أن نتوقف عن أن نكون عادلين . ولا يستطيع أي مجتمع أن يصل الى درجة الاشباع في تحقيق العدل ، لانه لايوجد حدنهائي للعدالة .

حقا أن الذي لا يستطيع بحث ضرورة وضع حد معين للحرية والمساواة يخلق صراعا بين المفهومين . ويلاحظ أن الداعين للحرية المطلقة لا بد لهم من مواجهة موقف صراع مع المساواة . اذ أن الحرية اللامتناهية للافراد لا بد من أن تكون على حساب مساواتهم مع الافراد الآخرين . بعبارة أخرى كلما ازدادت حرية الفرد نقصت مساواته مع فرد آخر وهكذا . فالذين يدعون لتحقيق مزيد من الحرية

الفرديـــة في المجتمع انما يدعون في الوقت نفسه للتقليل من شأن المســـــاواة . ويبررون موقفهم هذا بأن المساواة التي يطمحون لتحقيقها انما هي اتاحة الفـــــرص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للافراد جميعا . وهم بذلك يفسحون المجال لمن يملك اكثر حرية اقتناص الفرص جميعا مما يؤدي لظهور الطبقات الاجتماعية التي لا تقوم على المساواة،وبالتالي فان تحقيق العدل يكاد يكون شبه مستحيل . ولكن هذه الدعــوة التي يراسهـــا الداعـــون الى تحقيق الحريـــة المطلقة لا يكترثون لمثـــل هــــذه النتائـــــج .

على النقيض من دعوة أصحاب المبدأ الحر ، يـــرى الداعـــون الى مبــــــــدأ المساواة ان تحقيق المساواة الكاملة قمة الخير العام،وهم يطالبون بتحقيـــــــــق المساواة حتي لو تطلب الامر اهدارا لمفهوم الحرية نفسه،وخاصة فيما يتعلق بالحرية الفردية في المجال الاقتصادي،أو بالاحرى مبدأ اتاحه الفرص الذي يدعو اصحـــاب الحرية الفردية لتحقيقـــه . وهم ينظرون الى مبدأ اتاحة الفرص اذا لم يقيـــــد عن طريق تقيد الحرية الفردية انه سيؤدي الى نتائج اجتماعية سيئة لا محالة .

ولا ينبـــع الصـــراع ، بطبيعـــة الحال ، بين مفهومي المساواة والحريـــــــة ولكنه ذو علاقة مباشرة بالداعين لتطبيق الفكرتين . ويرى الباحث أن الخلاف بيـــن المنظرين لا يتوقف الا اذا ادرك كل منهما ان كلا المفهومين لا يعبران عن الخــــير المطلق لان كلاهما ذو طبيعة خيرة محدودة . ويمكن تحجيم كل من المفهومين ليقفـــوا على قدم واحد دون أن يتطرف أو يتطاول احداهما على الآخر . ان الاعتدال فـــي تطبيق المفهومين يؤدي الى قيام توازن بين افراد المجتمع يتيح مجالا لتحقيق العدالة التي تمتاز بعدم وقوفها عند حد معين . وقد لا يغالي الباحث أن قال بأن العدالـــة هي الخير العام الذي يستطيع تنظيم العلاقة بين مفهومي الحرية والمساواة بحيـــث يكفل الموازنة بين الطرفين . وعلى هذا الاساس فان حرية الفرد تتحدد بمقـــــدار مـــا تسمح العدالة لذلك . وان المســــاواة أيضا لا بد من أن تتحدد بمقدار ما تسمح لها العدالة بذلك . ويقصد بتحديد العدالة حرية الفرد بأن تجعل منه انسانـــــــا عادلا بدلا من أن يكون ظالما ، ويراد بتحجيم العدالة المساواة في الدرجـــة والنـــوع وخلق مجتمع عادل يتعامل بعدالة مع جميع افراده .

— ٩ —

العدالة في الاسلام

جعل الاسلام من العدل اساسا للحكم . قال تعالي « أن الله يأمر بالعدل والاحسان » (١١). والعدل غاية في الاسلام . فقد نادى الاسلام بالحرية والمساواة . ويختلف المفهومان عما هو عليه الحال بالنسبة للمدارس الغربية التي تنادي بالحرية الفردية على حساب المساواة أو المساواة على حساب الحرية الفردية . فالحرية والمساواة في الاسلام مقيدة وذلك لتحقيق العدل العام . وتقيد الحرية والمساواة بالقانون الاسلامي وهو الشريعة . وتنص القوانين الشرعية على مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. والعدل أن يعطي الحاكم كل ذي حق حقه من غير تفضيل . ويسمح الاسلام دخول الافراد في سباق لتحقيق مصالحهم ولكنهُ يؤكد على ضرورة مساعدة من تعثر في الطريق من الاقارب أولاً، لما في ذلك من مصلحه اجتماعية تقوي أواصر الالفة والمحبة بين العائلات . وتتدخل الدولة ثانياً، عندما لا يستطيع الاهل والاقارب مساعدة المتعثر في السباق . وتنص الشريعة على تحريم القتل حفاظا للنفس التي حرم الله قتلها الا بالحق ، وتحريم الزنا حفاظا للنسل، وتحريم السرقة حفاظا للاموال،وتحريم القذف حفاظا للعرض،وتحريم الخمر حفاظا للعقل،ومعاقبة المرتد حفاظا للدين،وهذا في جملته تحقيق للعدالة الاجتماعية . وقد ترك الاسلام باب الاجتهاد مفتوحا للبت في قضايا عديدة للوصول الى تحقيق العدالة .

ان العدل الاسلامي هوميزان الحكم وأساس نظام الخليقة « والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان ، واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان.» (١٢).

وتقرر أحكام الاسلام المساواة بين أفراد المجتمع . وجعل التفاضل في العمل الصالح « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات » (١٣)

١١– سورة النحل اية ٩٠ .

١٢– سورة الرحمن ، الايات ٧ — ٩ .

١٣– سورة المجادلة ، اية ١١ .

وتقرر العبادة المساواة بين الناس . فتساوى الصلاة بين الناس وتساوي الزكاة بين الغني والفقير ويساوي الحج بين الجميع . والمساواة مقررة في الحكم والقانون ، فلا يعامل ثري معاملة تختلف عن الفقير وهكذا ، والمساواة مقررة في المعاملة فالمؤمنون جميعا اخوة ، « انما المؤمنون اخوة ، »[١٤]، ويتساوى المسلمون وغير المسلمين أمام القانون . وتدعو المساواة الى محو الفوارق والطبقات والقضاء على العصبية والاقليمية .

— ١٠ —

الشرعية

كيف يمكن لمجموعة من الافراد أو نخبة معينة أو منظمة سياسية أن تمثل افراد داخل حدود قطعة معينة من الارض ؟

ماذا يترتب عن وجود مجموعتين أو نخبتين أو منظمتين بتمثيل نفس الافراد داخل الحدود المبينة ؟ يبدو أن المشكلة على جانب كبير من التعقيد ويمكن **تلخيصها** بمايلي : كل فعل من الافعال سواء كان ضارا أو نافعا فهو في رأي فاعله (شرعي) . يصف توماس هوبز عكس هذه الحالة بأنه « لا شيء يمكن أن **يكون** غير عادل. فهي حالة تحول القوة والخداع الى فضائل ويصبح الحق **هو** الطريقة التي تمكن القوي أو المخادع من الاستمرار في خداعه وفكره لاطول مدة ممكنة » [١٥]

يعرف سيمور لبست S. Lipset الشرعية Legitimacy في كتابه « **الرجل السياسي** » بالقول « تمكن الشرعية في قدرة النظام على توليد

---

١٤ — سورة الحجرات ، اية ١٠ .

15 — Thomas Hobbes, *Levithan* (Baltimore: Penguinn books, 1968) P. 188, cited in Wilson Mcwilliams, " On Political Illegtimacy", a paper was presented to the American Political science Association meeting, Los Angles (September, 1970), P. I. Publshed in "*Public* Policy (Sunmer 1971) Vol. 19. PP. 429 - 456.

وتدعيم الاعتقاد بان المؤسسات السياسية القائمة هي الاكثر ملائمة لذلك المجتمع»[(١٦)] ويستطرد قائلا « تعتبر الافراد والجماعات شرعية او عدم شرعية نظامها السياسي طبقا للطرق التي تتلاقى بها قيم هذا النظام مع قيمهم »[(١٧)]. إذا اتفق المرء مع تعريف البروفسور لبست للشرعية . فلا بد وان يتفق على ان هذا التعريف، ينطبق على كل نظام سياسي تقريبا . وينطبق ايضا على اي فرد او مجموعة من الناس التي تحاول قلب نظام الحكم القائم بحجة أن هذا النظام لا يشبع احتياجاتهم . فالنظام القمعي أو الاقطاعي أو العسكري او المجتمعات البدائية يمكنها استخدام تعريف ليبست لتبرير موقفها . في الحقيقة فإن مثل هذه المجتمعات والنظم استمتعت ولفترة طويلة بولاء افرادها قبل مجيء الثورة الصناعية . وان التطور الكبير في الاتصالات في الوقت الحاضر هو الذي مكن الرجال من تنظيم انفسهم بالطريقة التي قادتهم ليس فقط للرفض والهدم أو تغيير النظم السياسية ولكن لادخال عناصر جديدة تتعلق بمفهوم الشرعية نفسه.

ويجد ماكس فيبر أن الشرعية تتعلق بالسيطرة والسلطة . وتتطلب السيطرة علاقة تبادلية بين الحكام والمحكومين . . . الحكام يدعون انهم يملكون السلطة الشرعية لاصدار الاوامر ، ومن هنا فانهم يتوقعون أن تطاع أوامرهم . وبنفس الطريقة فان الامتثال لاوامر القانون تؤدي الى وجود فكرة أن الحكام واوامرهم تعني شرعية أوامر السلطة[(١٨)] . وينشأ عن هذا أن الشرعية تساهم في استقرار الحالة بين الحكام وتابعيهم . وتقود هذه الحالة أيضا الى استقرار المجتمع بالكامل . .[(١٩)] وللحفاظ على استمرار العلاقة بين الحكام والمحكومين . . يجب على الحاكم أن يقوم بدور القادر على خدمة شعبه ، خاصة في الاوقات العصيبة .

---

16 — Seymour Martin Lipset, Political Man (London: Heineman Education Books, 1973), P. 77, For similar definition see Josef Lapalombra, *Politics Within Nations*, (New Jersey: 1974), P. 48 .

17 — *Ibid.*

18 — In R. Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait* (New York: Doubleday, 1966), P. 292.

19 — Weber saw three principles of legitimation: Leagal, traditional and Charistmatic See Ibid. PP. 294 - 297 .

ومــن وجهة نظر المؤلف فــان الشرعية حالــة أخلاقية تخــدم الظــرف الراهن بالإضافة إلى ذلك ، فإن الشرعية هي حالة دفاعية . فعند محاولــة الفرد أن يعطــي لوجوده صفةشرعية.فهو يحاول ازالة الشكوك ــمهما كانت ــالمرتبطة فيجوهر وجوده وقد تكون هذه الشكوكشكوكا داخلية أو خارجية. ان المشكلة الرئيسية تكمن في ان هناك مطالب ملح لاستبعاد هذه الشكوك[٢٠] اضافة الى ذلك تعتبر الشرعية حالة عقليــة أنها حقيقة أن الفرد لا بد ان يقنع نفســه وكذلك الاخرين بالافعال التي يقــوم بهــا واسباب ذلك ان هذه الحالة العقلية ربما تتضمن عناصر منطقية واخرى غير منطقية . انه واجب الباحثين تعريف مثل هذه العناصر . (٢١)

في كتــابــه «**الســلام والحــرب**» **يقــول** أرون أن المــآسي العــامــة تقــود إلى أعــمــال عظيــمــة[٢٢]. بالرغــم من أن فرضــيــة أرون مقــبــولة، إلا أن من المــنــاســب أكــثــر أن نقــول ان **المــآسي قد تقــود إلى** النــقــد الذاتــي والأعــمــال السياسية العظيمة . أنها كانت وبدقة الازمات والمــأساة في دولة الاغــريق التــي انتجت **جمهورية أفلاطون** • ومشاكل ايطاليا اوجدت ميكافيلي وكتابــه «الامــير»، وان عدم اليقين الذي شاع في النظام السياسي البريطاني في الفترة بين عام ١٦٤٢ــ و ١٦٨٩ لم يوجد الفلسفة السياسية لجون لوك وتوماس هوبز فقط وانما كان مــن نتائجها أيضا ثورة عام ١٦٨٩ ونظام ديمقراطي سياسي نموذجي . أنها ليست فرضية جديدة نقدمها للقاريء تفيد بأن اليقين والحق هما مهد الشــرعية . عنــدما يعــرف الافراد الفرق بين العمل الصحيح والعمل الخاطيء ، تكون الشرعية قد ارست حجر أساسها . **أمــا إذا ظهــر** عدم اليقين والريبة ، فــلا شيء يظهر الا مجتمع يصــــرف معظم وقته في مناقشة أمور تتعلق بالشرعية وعدمها [٢٣]

---

20 — See W. McWilliams, Ibid. PP. 2-4.

21 — Ibid.

22 – Raymound Aron, *Peace and war* (New York :Doubleday, 1966).

23 — See McWilliams in *Ibid.* P. 13 This is similar to the thesis that was introduced by Nolthy . In his book, *ThreeFaces of Facism,* Notly tells the reader that " when everything fails in society nothing appears but dictatorship'. Chapters 3 & 4, He was speaking of Natzi Germany & Fascist Italy.

ومن اجل ارساء دعائم سلام منظم وثابت فان الافراد يحاولون ايجاد الشرعية . ان قضية الشرعية ، بدون شك ، جوهرية . وبالتالي فان المصطلح في حد ذاته سلبي . فاذا ما ارست مجموعة من الافراد او اتحاد نظمها الخاصة وتأكدوا من افعالهم وما سيحدث في المدى البعيد فانهم لن يكونوا بحاجة حتي لمناقشة الشرعية .

أن التفاعل بين الشرعية وعدم الشرعية يكون قوي لدرجة ان المرء يستطيع القول بأنهما يمثلان وجهين لعملة واحدة . فقد كتب ماكوليمز عن الشرعية قائلا : « انها دائماً، وإلى حد ما، تكون ثمرة الشك . ان فكرة السلطة الشرعية تفرض وجود السلطة غير الشرعية وتصر على تقييم السلطة والحكم عليها . ولكن الشرعية يمكن أن تكون جزءا من انسياب الثقة » . (٢٤) وفي الحقيقة ان الشرعية تخلق اليقين والمبرر للافعال التي قد تتخذ مهما كانت ، واكثر من ذلك اهمية انها تبقي متعالية فوق السلطة ، تقول حنا ارنت :

« أن قضية الشرعية ترتبط أرتباطا وثيقا مع هذه المميزات السلبية ، والتي تلعب دورا هائلا في السلطة الحقيقية ، هؤلاء الذين لا يتمتعون فقط بالقوة ولكن بالسلطة أيضا يدركون أن قوة سلطتهم تتوقف على شرعيتها ، والتي تفترض وتبرهن بواسطة من هم وراء الحكام أو من هم اكثر نفوذا . ونحن نعرف تاريخياً اختلاف المصادر التي يستمد منها الحكام في تميز سلطتهم ويلتمسون فيها تبريرا لقوتهم ، فقد تكون قانون الطبيعة او أوامر الله أو أفكار أفلاطونية أو عادات عقلية قديمة من التقاليد أو حادثة عظيمة في الماضي ، ومثل هذا التأسيس يقوم عليها النظام السياسي في كل هذه الحالات ، فان الشرعية تستمد من اشياء خارج نطاق العمل البشري ، أنها ليست من أعمال الرجال على الاطلاق فهي مثل القانون طبيعي أو الهي أو على الاقل ليست من صنع هؤلاء الذين يتمتعون بالقوة » (٢٥)

أن الفلسفات القديمة والافكار والديانات تخبرنا أن الخير هو القيمة الاساسية التي على الإنسان أن يبذل قصارى جهده للوصول اليها . وعلى سبيل المثال

24 — Mcwilliams, in *Ibid.* P. 13.

25 — Hanna Arandt, ' what was Authority; " in C.J. Fredrick, *Authority* (Boston: Harvard University Press, 1958), PP. 82-83.

يقول افلاطون لمواطني جمهوريته من خلال الوسائل التعليمية .. أن يصبحوا ملوكا فلاسفة . واخبرنا مفكري القرون الوسطي ان السعادة الاساسية تكمن في معرفة الله والتي تمثل مرحلة خير في حياة البشرية . وبالتالي فان فكرة الخير مرتبطه تماما مع فكرة الصواب . وبكلمات أخرى فان اي مشروع يكون خير هو بالتالي صواب . وكل ما يتحقق انه سيىء فهو خاطىء . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو : من يقرر ما هو خير وما هو غير ذلك ؟ ففي العصور القديمة كان من السهل معرفة ذلك . فقد كان تمييز الشيء الخير يتم عن طريق كونه فريدا لا مثيل له . وبدقة اكثر فان اي تقليد او استراد الافكار قديما في اثينا لم يكن مقبولا . وكان شعار الحياة هو « أما ان تحبها أو تتركها » . وكانت الديمقراطية اليونانية هي الموضوع الرئيسي لدى اليونانيين . لقد كان انجازهم العظيم .وكان كل يوناني يتشرف بأن يكون مواطنا صالحا له مكانته في المدينة . حيث أن اغلبية اليونانيين يشتركون في النظام والقيم الاجتماعية للمدينة ، فان هذه الحالة لم تجعل من اثينا مدينة خيره فحسب وانما جعلتها مدينة شرعية .

حتى خلال فترة العصور الوسطى لم يكن هناك « قوانين معروفة » . فقد كان قانون العصور الوسطى هو القانون الشائع والذي شارك فيه كل فرد تقريبا ولم يكن هذا القانون جيدا فقط وانما كان شرعيا . لقد عاد مفكرو العصور الوسطى الى افلاطون وارسو . لقد اشتركوا معهم في أن الانسان هو كائن اجتماعي، وحيث أن الانسان كائن اجتماعي فانه لا يستطيع الحياة بعيدا عن الاخرين ولا بد أن يتفاعل معهم . ونتيجة لهذا التفاعل يظهر سوء تفاهم لا مناص منه بين الافراد.. وكما نفترض بان الانسان كائن عقلاني ، فهو يستطيع الحكم وادراك الفرق بين الخير والشر . وبالتالي فقد كان اعتقادا مشتركا بين الافراد ان « ما يمس الجميع لا بد وان يتفق عليه الجميع » ، والافراد يملكون الحق في الحكم طالما ان الضرورة حقيقة موجودة ، وطالما أن مقاييس الاقتراح تكون مناسبة للحالة » (٢٦).

على خلاف الافكار السياسية للعصور الوسطى والقديمة ، فان الفلاسفة المعاصرين قد بدلوا الوضع . فانهم يرون أن الكائن البشري مخلوقا سياسيا .

---

26 — McWilliams, Op. cit. P. 17

وما يلي ذلك هو أن الانسان لم يكن موجودا ابدا في حالة سلام . وأن الحالة الوحيدة التي خبرها هي حالة الحرب . وهذا يفترض ايضا ان يكون الانسان غير عقلاني وغير منطقي وغير واقعي . نتيجة لهذا الامر كان انشاء الدولة لوضع نهاية واحدة لكل هذه الاوضاع .

يبدو ان مثل هؤلاء الفلاسفة قد سقطوا في الفخ . فقد وافقوا على ان الكائن البشري شرير ومع ذلك فقد عارضوا قيام الدولة على أساس أنها حالة من الشر في حد ذاتها . اضافة الى ذلك أن هذه الحالة تناقض قضية الحق الطبيعي الذي كان يمثل نقطة الارتكاز في أحاديث هؤلاء الفلاسفة ويمكن القول وبكل ثقة ان هذه الحالة هي اداة غير شرعية لوضع نهاية لاي نوع من الشر .

لقد افسد مفكرو القرن الثامن عشر عقل الانسان ، لقد آمنت فلسفة روسو وغيره بكمال البشر ، التي تستبعد اي مجال لله او لاي قوة خارج نطاق الطبيعة . فقد كتب كارل بكر في ذلك يقول : « لقد استبدلوا حب الله بحب البشرية»[٢٧]. والديمقراطية والحرية. او كما صورها هالويل «لقد فسروا الله على أنه كائن مخلوق خارج الوجود، وبذلك فليس لديهم أحد يعبدونه غير أنفسهم»[٢٨] وبالتالي فان الإنسان كامل ، وليس هناك حاجة لوجود اى احد لرعايته،خاصة اذا وجدت الدولة ، فضلا عن ذلك وبدلا من اعطاء الشرعية للدولة او لجماعة من الناس لتسيير شؤونهم ، فانه يفترض أن لا يكون هناك حاجة حتى للاشارة الى مصطلح الشرعية . ويتبع هذا أن الانسان الكامل والشرعية مترادفان . وبذلك يكون فلاسفة القرن الثامن عشر قد دفنوا الشرعية بمجرد ولادتها .

---

27 — Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1982), P. 130.

28 — John Hallowell, *Main Currents in Modern Political Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1950) :

الفصل السادس

مشكلـــة القوميـــة

Nationalism

— ١ —

تمهيـــــد

ساد الاعتقاد في بدايـــة القرن العشرين ان فكرة القومية التي ترعرعت في اوروبا خلال القرون السابقة قد بدأت في الزوال . على الرغم من الحماس الشديد الذي شهده القرن التاسع عشر لفكرة القومية،الا ان شعورا عاما قـــد ساد الفترة مفادها غموض مستقبل القومية ، وصعوبة التنبؤ عما سينتج عنها . وقد كان الانطباع العام حتى الحـــرب العالمية الاولى ان القومية والشعور بها في طريق الاضمحـــلال . وكان للنشاط العلمي والتقدم التكنولوجي والصناعي والتأكيد على مذاهب الديمقراطية السياسية اثر بالغ في تبرير عدم ضرورة القومية . حتى أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه للنزوع نحو التخلص من نظـــام الدولة الصغيرة الواحدة والتحـــول الى الشروع في تطبيق نظام سياسي عالمي . ولكن الحرب العالمية الاولى قضت على مثل هذه الاحلام . وقد اسفرت هذه الحـــرب عن تعميق الشعور القومي . حقا لقد تميزت الفترة بعد الحرب العالمية الاولى وحتي الآن بكون القومية أقوى وأعمق شعور عاطفي سياسي (١) .

مفهوم القومية مفهوم حديث ، ويقال ان تقسيم بولندا سنة ١٧٧٢ تدادى الى ظهور المفهوم فيأوروبا على الشكل الذي لوحظ عليه .اما الثوراتالفرنسية والامريكية فقد أضفت لونا جديدا على المفهوم من حيث تشكيله وتعميته . حقا لقد عمل المفهوم

---

1 — Michael Palumbo and William Shanahan, *Nationalism*, (Westport: Greenwood Press, 1981). P.ix

عمله في اشعال الثورة وتثبيت وجودهـا والاسراع في التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العام ، الا أنه وبمرور الزمن اخذ المفهوم يتغير من كونه عاملا هاما في التغيير الى عامل هام في الحفاظ على الوضع العا م. وعليه فقد لوحظ عدم التزام مفهوم القوميــة باتجاه معيـن ، بل على العكس من ذلـك فقد تعاونت القومية مع ايديولوجيات متعدده ومختلفة . فقد ناصرت الديموقراطية حينا ودعمت الدكتاتورية حينا اخر . وقـد ساندت الثورة والتغيير فترة من الفترات وارتدت ضد الثورةمتمسكة بعدم التغيير والحفاظ على الوضع القائم في فترة زمنية اخرى . واستمدت القوميــة قوتها ومتانتها من الشعور النفسي العام ولم تستمد من فكر سياسي معين . لقد اعتمدت القومية في ابراز ذاتها على ضعف المؤسسات الدينية والاجتماعية والاقتصادية التي نتجت عن الصناعة وتقدمها في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر وما رافق ذلك منشعور انساني بالاغتراب واليـأس والقنوط والانفصال عن الـذات وعـن العمل وعن الاخرين . وقـد ساعدت هذه العوامل النفسية والاجتماعيةفي أن بحث الانسان الفرد عـن ذاته التائهة أو المفقودة ، ولم يجدلها معنى في مجتمع لا معنى لـه الا من خلال شعوره بالقومية .

يشوب تاريخ مفهوم القومية غموض كبير . ولكن معنـى القومية لا يزيد عن كونه شعورا بالتصميم الوطني لاثبات الهوية أو الذات الوطنيـة والشرف الوطني وحرية العمل الوطني . ويمكنّ أن يقال أيضا ان اظهار مثل هذه الهوية لايتم الا علـى حساب قوميات اخرى . وتستطيع القومية أن تقوي عزم الدولة وتثبت شرعية الحكم بها من خلال اضفاء صفة الشرعية لاقلياتها . وقد استطاعت القومية الالمانية تثبيـت الحكم النازي بقيادة هتلر ، الا أن القوميات الاخرى التي هاجمها هتلر استطاعت أن توقفه عند حد معين . وقـد استطاعت القومية أنتخدم ستالين خلال الحرب ، وفي الوقت نفسه لعبت القوميات دورا هاما في عدم نشـر الشيوعية في دول كثيرة بعد الحـرب .

— ٢ —

القوميـــة كمشكلــة.

ساعالج في هذا القسم معنى مفهوم القومية وتطورها التاريخي في القـرن التاسع عشر مع لمحة سريعة الى كل من فرنسا والولايات المتحدة الامريكية ، ومعنى المفهوم وتطوره في القرن العشرين في المشرق مع لمحة سريعة الى افريقيا .

يواجه تعـريف القومية مشاكل عدة وذلك لتشابك المفهوم مع مفهوم الآمـة والدولة مما يضعف المعنى العام للقومية وبالتالي يكون غامضا نوعا . ولكن المعنى العام للمفهوم يتضمن ما عرضنا له سابقا مع التأكيد علـى زيادة وعي الفرد بانتماءه للأمة ، سواء كان ذلك حقيقة واقعة او احـدى الممكنات التي لا يستبعد وقوعها في المستقبل . اضف الى ذلك تطور الوعي الجماعي في الرغبـة علىتحقيق وحـدة سياسية قومية ذات هوية وقوة للدولة ككل . وقد اشتق مفهوم الامة كما يدل عليه الاصل اللاتيني من العـرق . وتطور المفهوم ليضم معنى الارض التي يعيش عليها افراد ذات عرق واحد وثقافة واحدة ولغة واحدة وتاريخ واحد . ويمكن في الواقع أن يقال أنه لا يوجد أمة من الامم قد حصلت على كل هذه العناصـر معا . ولكن من الاجدر بنا في هذا السياق أن نعرّف الامة بمجموعه منالافراد التي تشترك في حدود أرض معينة وتربطها معا وحدة اللغة والتراث من عادات وتقاليد وخلافة . الأهم من هذا أو ذاك هو اعتقاد الأفراد بأن هذه القضايا ترنط بعضهم ببعض بغض النظر عن حقيقة وجودها أم عدمه .

يؤكد بعض الكتاب والدارسون على أن أهـم خاصة من خصائص القومية هي وسائل الاتصال . يقرر كارل دويتش Karl Deutsch أن القومية لا تكون الا اذا تواجد بين الافراد عادات متشابهة ونظا ماتصال يربط بينهم . وتنحصر عوامل الاتصال بوجود رموز معينـة كاللغة والكتابـة والرسومات ، والتي تشكل في جوهرها لب القاعدة الاجتماعية والتراثية . ففي حديثه عن فكرة التكامل Complementarity يؤكد دويتش أن التكامل يخطو خطوات واسعة اذا كان نظام التكامل يسمح للأفراد بسهولة الاتصال معا بغض النظر عن مكان اقامتهم . أن سهولة الاتصال عنده هي بمثابة القاعدة الأساسية العريضـة التي يقوم عليها تجانس المجتمع وانسجامه مع أعضاءه . ويؤكد دويتش علىأن الاتصال بين الافراد يؤدي الىما يسمى بمجتمع على الرغم من بعض العوامل الخارجية التي تقف ضد الافراد احيانا (٢). وقد اعتمد دويتش في اثبات فرضيته على التجربة الاميركية في خلق الامة الامريكية (٣).

القومية حالة عقلية نفسية تتميز بولاء الفرد المطلق للأمة . وتشمل هذه الحالة شعور داخلي بعظمة هذه الامة وتفوقها علىالامم الاخرى . انه من المفيد هنا أن أكرر

2 — Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, (Cambridge M.I.T. Press, 1966).

ان هذا الشعور ليس من الضروري ان يكون حقيقـــة فعلية واقعية . ولكن الأهم من ذلك ان يكون اعتقادا راسخا في عقول الأفراد . باختصار فان القومية لا بد لها من ان تحتوي على عنصر اسطوري اوخيالي . وقد يوجه هذا الشعور لخلق امةمن العدم أو بناء وحدتها المتفتته أو زيادة قوة الأمة المتواجدة . وسوف نطلق على القومية التي تهدف الى بناء دولـــة اسم التشكيل القومي . وسنسمي تلك التي تهدف الى تبجيل الدولة وتعظيمها اسم الاعتزاز القومي . اما الشعور الذي يهدف الى توسيع الدولة على حساب الدول المجـــاوره عن طريق العـــدوان والقهر فسوف نطلق عليها اسم القومية التوسعية . ويتمثل النوع الأول بدول افريقيا وآسيا التي حاولت أو ما زالت تحاول التخلص من الحكم الأجنبـــي وتشكيل دولهم الخاصـــة بهم . أما النوع الثاني فيتمثل بفرنسا اليوم ــ الاعتزاز باللغة والعادات وماإليه ــ وتعتبر المانيا النازيـــة مثلا حيا على النوع الثالث . ويمكن انتقال القومية من نـــوع الى اخر ومنشكل الـــى شكل . فالقومية الالمانية التوسعية في القرن العشرين كانت قومية اعتزاز في القرن التاسع عشر ، ويمكـــن أن تلتقي القومية التوسعية بالاستعمار . ويأخذ الاستعمار اشكالا عديدة كالاستعمار العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي ومهمته الاولـــى والاخيرة هو السيطرة واستغلال الشعوب الاخرى .

علينا أن نميز من البداية بين الأمـــة والدولة . فهما لا يشكلان شيئا واحد . بينما تشير الدولة الى وحدة سياسية تسيطر على مكان معين بواسطة نظام قانوني وشرعي ، ومقدار معين من القوة تستطيع بواسطته حفظ الأمن والاستقرار . بعبارة أخرى يمكن النظر الى الدولة على انها مفهوم سياسي قانوني . اما الامة فهي لا تزيد عن كونها مفهوم تراثي نفسي Psychocultural ويمكن فصل الدولة عن الامة . فبالامكان أن يكون هناك دوله بدون الأمة ، ويمكن تواجد أمة بغير ان يلازمها وجود الدولـــة . ولكن عندما تلتقي الأمة والدولـــة معا نطلق على ذلك اسم دولـــة الأمة Nation-state وعليه فأن دولة الأمة تعتبر تلك الوحدة المستقلة سياسيا والتي يجمع افرادها وحدة اجتماعية واقتصادية .

ليس من الضروري أن تشكلّ الأمم والدول معـــا وفي وقت واحد . وليس من الضروري اثارة الجدل حول أيهما بدأ أولا . ففي أوروبا تشكلت الامم قبـــل تشكيـــل

الدول . في الواقع لقد كانت الأمم سببا رئيسا في خلق الدول ولكن الأمر على عكس ذلك في دول العالم الثالث فأن الدولة هـي العامل الرئيس في خلـق الامـة[٣].

بدات القومية في الظهور كظاهرة مميزه في القرن التاسع عشر . وقد بزغت مع ظهور بوادر الثورة الفرنسية وهـذا لا يعني ان حب الافراد للارض لـم يكن متواجدا . بل على العكس من ذلك فأن حب الانسان لارضه قد لازمه طيلـةحياتـه الطويل . وعليه يمكن التمييـز بين مفهومي القوميـة والولاء الوطني . وقد عرف الناس دائما شعورا عاطفيا يشدهم الى الأرض التي يعيشون عليها . وهـذا هو الولاء الوطني . ولكن هذا الولاء لا يكون على درجة من الشدة والحماس العاطفي كما يتميز به مفهوم القومية . فلا يكون الولاء الوطني مشحون بالعواطف الشعورية العقلية بقـدر ما يكون الحال عليه عنـد الحديث عن القومية ، ولا يحتاج الـولاء الوطني الى شعور جماعي مخموم . فالولاء الوطني عبـارة عن حب الفرد لأرضه وبيته والتصاقه بجاره وتعوده على رؤية الأشياء على طبيعتها اليومية وخاصـة تلك التي تتعلق بأرضه وبيتـه[٤] . ففي اليونان القديمـة كان الـولاء الوطنـي الذاتي شائعا . وقد بدى ولاءهم واضحا عند النظر الى كل مدينة على حده ، وتميزها بوعي قائم على اساس اجتماعي وتراثي . فالفرق بين الاثيني والبربري كان واضحا جدا . وقد كان تركيز الاثيني على دولة المدينة تركيزا يفوق كل شيء . وقد اعتبرت مدينة دولته خير مطلق ، وعلى الرجل الخير ان يحرس كل جهده للمدينة اضف الى ذلك ان دولة المدينة اليونانية عند الاثيني كانت تمثل الكمال الأخلاقي ، وأن الانسان بدونها لا معنى لحياته على الاطلاق . ولا يستطيع الاثيني القديم تحقيق ذاته كانسان الا من خلال مدينته . على الرغم من ذلك فقد بقي هذا الشعور على نطاق ضيق جدا ، ولم يمتد ليشكل مجتمعا سياسيا ضخما يضم بلاد اليونان جميعا ، بل حصـر الامـر على المدن الصغيرة كأثينا واسبارطه وغيرها .

اما الفكرة العامة التي نادى بها الرومان فقد كانت نقيضا للقومية . فقد ركزت الامبراطورية الرومانية على فكرة العالمية Universalism بدلا من القومية .

---

3 — Reo christenson, et al. *Ideologies and Modern Politics,* 3rd edition, (New York : Harper and Row, 1981), PP. 20 - 22.

4 — John Schaar, " The case for Patriotism, " *American Review.* (New York: Bantam Books, 1973). PP. 62-63.

وقد استمر الوضع في فترة العصور الوسطى التي كانت امتدادا للعصر الروماني وما تابع ذلك من انتشار الآراء الدينية التي ركزت على وحدة العالم ووحدة العنصر الانساني . وكان مركز الانطلاق بالنسبة للعصر الروماني هو الامبراطورية والتركيز عليها كنقطة انطلاق للعالميـــة ، بينما كان التركيز على الكنيسة في العصور الوسطى كمركز دفع لتحقيق العالمية . بعبارة اخرى لقد نادت الامبراطوريـــة الرومانية بفكرة العالمية من خلال الاعتماد على نشاطها العسكري والسياسي ، ونادت الكنيسة بنفس الفكرة اعتمادا على نشاطها الروحي والديني . وقد مثل الامبراطور الروماني والبابا الكاثوليكي رمز الحضارة العالمية .

وتميزت آراء عصر النهضة والاصـــلاح بالتركيز على الفرد بدلا من الجماعة سواء كان ذلك على المستوى الديني او المستوى العلمي والعملي .وقد أكد مارتن لوثـــر على قضية علاقة الفرد بربه مباشرة وبدون وساطة الكنيسة أو البابا ، الأمر الذي اعطي دفعة حيوية كبيرة للأمراء والحكام زيادة سيطرتهم وقوتهم السياسية . وفوق هذا وذلك فقد أكد عصر النهضة على حرية الفرد وكماله . لقد تغير الوضع السياسي وكانت دعوة ميكافيلي لتوحيد ايطاليا ، كما ظهر ذلـــك في الفصل الاخير من كتابه **الامـــير** ، نتيجة لهذا التغيير . ولم يقف الامر عند ذلك الحـــد بل تعداه لظهـــــور مفاهيم العلمانية Secularization والحـــكم المطلق . وقد كان ميكافيلي أحد الاعلام الذين ساعدوا في بلورة ظهور الدولة العلمانية والتي كان كل من بودين Bodin وجروتيس Grotius وهوبز Hobbes قد وضعوا الخطوط العريضة لها قبل ميكافيلي . فعندما يضاف مفهـــوم السيادة Sovereignty ومـــا يتضمنه من قضايا الحق المطلق والقوة المطلقة الى مفهوم الدولة فأنه يؤدي الى ظهور الحكم الملكي المطلق . فاذا طبق مبدأ السيادة على المستوى العالمي فأنه يؤدي الى ظهور الدول الحرة والتي تقف على قدم المساواة مع الدول الأخرى وهو المبدأ الذي وضع جروتيس خطوطه العريضة .

لقد تميز القرن السادس عشر والسابع عشر بظهور الدول في كل من انجلترا وفرنسا واسبانيا والبرتغال وغيرها كدول مستقلـــة قوية . ولكن هذه الدول لم تكن قد ظهرت نتيجـــة ظهور القومية،بل على العكس من ذلك فقد كان ظهورها نتيجة طموح ملوكها . وبقي شعور القوميـــة كامنا ولم يبـــدأ في الظهور الا في منتصف القرن الثامن عشر . ومن الجدير بالذكر أن جان جـــاك روسو كأحد أركان الحركة

الرومانسية قد لعب دورا هاما في اعادة اكتشاف الروح الجماعية وبالتالي اعادة اكتشاف مفهوم الأمـــة .

يقال ان الحركة الرومانسية كانت بمثابة حركة تمرد على العقلانية،وقد ركزت على المشاعر والخيال . وعلى الرغم من الاعتقاد بأن العواطف القلبية تكون دائمـــا ضد العقل ، الا ان الرومانسيين آثروا تغليب هذه العواطف على القوى العقلية . وقد رات الرومانسية ضرورة اتحاد الفرد في قـــوى خارجية بغض النظر عـــنقوى الفرد الداخلية . وقد تمثلت القوى الخارجية بالطبيعة كما لوحظت في أعمال وردسورث Wordsworth في انجلترا ، وشلر Schiller وجوته Goethe في المانيا وهو جو Hugo وروسو Rousseau في فرنسا . وقد ظهـــرت الهوية الفردية على شكل جمعي تراثي او امة . بعبارة أخرى لقد كانت القومية بمثابة تعبير سياسي رومانسي .

لا يستطيع أحد أن ينكر دور روسو في تطوير مفهوم الدولة القومية . لقد نظر روسو الـــى الانسان كشيء اخـــلاقي قادر على الوصول الى قمـــة الخير المطلق . ولكن هذا الانسان الفرد لامعنى له ولا قيمة له الا بوجوده كجزء في الحياة الجماعيـــة العامة والتي بواسطتها تظهر هويته ، ومن خلالها يحصل علىتكامله . لقد كان روسو معجبا بالحياة الاغريقية وخاصة بتطويرهم لدولة المدينة وارتباط الأفراد بها . وقد نظر روسو الى الارادة الجماعية العامة والمشاركة العامة والسيادة لاشعبية نظرة أجلال وتعظيم . وقد قلب روسو الراي القديم الذي ينـــادي بأن الحاكم هو مصدر السيادة الىأنه لا بد من ان يكون الشعب مصدرا للسيادة .

لقد ظهرت القوميـــة بشكل واضح مع ظهور الثورة الفرنسية . لقد حطمت الثورة الفرنسية المجتمع التقليدي القديم واخذت سياسة جديدة في الظهور ـــ سياسة الطبقة الوسطى . لقد اصبحت فرنسا امـــة وتعهدت الأمة لأفرادها بالمسؤولية فيما يخص مستقبلهم كمواطنين مقابل ولاء الأفراد للأمـــة . وقد نشرت الثورة الفرنسية افكارا جديدة اهمها ان للامة حق وهوية ذاتية نابعة من طبيعتها ، ولها ايضـــا سيادة نابعـــة من ذاتها . وقد نصت وثيقة حقوق الانسان والمواطن سنـــة ١٧٨٩ على ان « الأمة مصدر السيادة ، وأن أحدا او فردا او مجموعة من الافراد لا يستطيع ممارسة السلطة التي لا تنبع من الشعب » . وطالما أن أفراد الشعب قد أعلنوا ملكيتهم للأمة فعليهم الغاء الامتيازات الخاصة للنبلاء ومصادرة ملكية الكنيســة .

لقد اكدت الثورة الفرنسيـــة على وحدة اللغة . لذا فقد عمدت الى وضـــع نظام لغوي اجباري وموجه من قبل الدولة للمرحلة التعليمية الابتدائية . وقد اعلـت من شأن رموز عامة تهدف الى تدعيم الشعور القومي كعلم الدولة والنشيد الوطني وما الى ذلك . وقد رافق ظهور القومية افكارا ديمقراطية كالحرية والمساواة والاخوة ومطالبة الطبقة الوسطى بالمشاركة السياسية عن طريقالتمثيل الانتخابي.وعلى ذلك فلم يعد هناك مكان للملكية اوالحكم المطلق ، بلعلى العكس منذلك فان الشعب هــو مصدر السيادة وهو الذي يقرر نوع الحكم الذي يراه مناسبا . لقد حل مكان الحكم الملكي المطلق آراء وافكار أخــرى كحق تقــرير المصير الوطني والسيادة الشعبية والوطنية وجميعها ذات عـــلاقة مباشرة بالقومية . ولكن علينا أن نتذكر أن مفكري الثورة الفرنسية لم يضعوا نصب اعينهم أن هذه الأفكار لا بد من وجودها في فرنسا فقط بل تمتد لتشمل جميع الأمم ايضا . وقد نظر الفرنسيون الى انفسهم وكان لديهم مسؤولية نشر هذ ه الافكار في مختلف أجزاء العالم . وقد نظر المفكرون الفرنسيون الى ان من واجب الشعب الفرنسي نشر مباديء الثورة الفرنسية في الديمقراطية والحرية والمساواة الى شعوب الأرض جميعا ومساعدة هذه الشعوب في التخلص من احكام الدكتاتورية والعبودية . واذا لم تكن الشعوب قادرة على تحقيق الحرية والمساواة والأخوة على النمط الفرنسي فأن من واجــب القوة العسكرية الفرنسية أن تتدخل لنصرة الشعوب المقهورة . وعلى ذلك فقد لازم معني القومية معنى حمل رسالة تبشيرية لتحقيق مباديء الثورة الفرنسية ، حتى وأن كان ذلك عن طريق السلاح والحرب وقد نظر الفرنسيون الى هذه الحرب على أساس انها حرب ضد الطغاة والجبابرة وليست حرب شـــعب ضد شـــعب أخــر . وبالفعل فقد مالت القومية الفرنسية أثناء حكم اليعاقبه Jacobins الى نوع من التعصب الشديد . فقد شرعت سنة ١٧٩٨ قانونا يختم على كل فرنسي قادر على حمل السلاح الانخراط في الخدمة العسكرية الفرنسية لمدة خمس سنوات . هذا الوضع العسكري ادي الى ظهور الدكتاتورية العسكرية الفرنسية . كما ظهرت على يد نابليون Napoleon وقد بدات سياسة التوسع الفرنسي الحربي تجتاح أوروبا على اثر ذلك في أرجاء أوروبا_ايطاليا والمانيا واسبانيا سريعا في أعقاب الثورة الفرنسية ، في أرجاء أوروبا — ايطاليا والمانيـــا واسبانيا وروسيا وأماكن أخرى . وفي الوقت نفسه فقد تعاضدت شعوب هذه البلاد مع حكامها خشية التوسع العسكري الفرنسي . وعلى ذلك فقد لوحظ أن ظهور القومية الفرنسية وما صاحبها من توسع عسكري أدى الى ظهور القومية في دول أوروبا التي خشيت التوسع العسكري الفرنسي . اضف الى ذلك الشعور العام لدى الفرنسين آنذاك جنس افضل من الاجناس الاخــرى . ولذا فقد ربطت فكرة القوميـــة بفكرة الجنس الاسمى والنظر الى الاجناس الاخرى نظرة دونية .

اما القومية على الشاطيء الغربي من الاطلسي فقد اخذت شكلا يختلف كثيرا عما كان عليه الحال في فرنسا . لقد اخذت القومية في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن العشرين حدة اكثر مما كانت عليه في القرن التاسع عشر وذلك لملازمتها لقضية النازية والفاشية من جهة وملازمتها لظهور القومية العنيفة في دول العالم الثالث .

ليس من الضروري الرجوع الى تاريخ الولايات المتحدة للنظر في قضية القومية في الولايات المتحدة ولكن بعض القضايا التاريخية قد تساعد على فهم الموضوع . ونقطة البدء نود تذكير القاريء بأن الثورة الامريكية لم تكن ثورة قومية وطنية . فلم تقم على اساس الوحدة الوطنية الشاملة ولكنها قامت نتيجة لمطالبة الامريكيين بالاستقلال بناء على قواعد الفلسفة البريطانية التي تستند الى مباديء القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية ونظرية العقد الاجتماعي بين الدولة والشعب وحق الشعب في التمرد على الدولة اذا لم تعمل الدولة على صالح الشعب .

لقد سن البرلمان الانجليزي في أواخر القرن الثامن عشر بعض القوانين التي تحد من حرية اقتصاد المستعمرات البريطانية في الدنيا الجديدة وذلك بقصد زيادة العوائد المالية للتاج البريطاني . ومع زيادة الضغط الاقتصادي على شعب المستعمرات ازداد تمرد أهل المستعمرات الانجليزية في الدنيا الجديدة لتغيير الوضع الاقتصادي القائم لصالحها من خلال الفلسفة الانجليزية القائمة على الحق الطبيعي والقانون الطبيعي . وعليه فقد طالب أهل المستعمرات بتمثيل انفسهم سياسيا من خلال البرلمان الانجليزي وذلك لتخفيف الوطئة الاقتصادية التي سنها المشرع البريطاني وخاصة فيما يتعلق بالضرائب . وقد نظر اهل المستعمرات الى القوانين الانجليزية على أنها قوانين غير عادلة وبالتالي فهي قوانين تخالف حقوقهم الطبيعية ، الأمر الذي ادى لاعلان الاستقلال .

هذه الخلفية السريعة تدل على أن الثورة الأمريكية لم تكن قائمة على شعور جماعي قومي . ومن يقرأ وثيقة الاستقلال يتبين أن هذه الوثيقة قائمة على فلسفة الحرية الفرديةوليستقائمة علىالحرية الجماعية .ولكن تبنيالدستور فيما بعد(١٧٧٧م) يدل على ان هناك ميل لتطور الوعي الجماعي وارساء القواعد العريضة لحياة سياسية جماعية . ولم يظهر الشعور القومي الامريكي الا في أوائل القرن التاسع عشر عن طريق شعور الولايات المتحدة بمسؤوليتها ودورها في العالم . وحيث ان الجذور التاريخية للقومية الامريكية لا توجد في الماضي ، وذلك لعدم وجود ماضي لها ، فان

الشعور القومي الأمريكي وجد طريقة في المستقبل . اضف الى ذلك ان الشعور القومي الأمريكي يعطي مثلا جيدا لاختلاف وعدم تجانس الآراء القومية والوطنية . وحتى تحقق الولايات الامريكية هذا الشعور القومي عمدت الى سياسة التوسع العسكري . ففي سنة ١٨٢٣ رات المصلحة القومية الامريكية ضم ولايات كل من اويزيانا وتكساس وكاليفورنيا ، وقد قوبل هذا الفعل بحماس منقطع النظير من سكان الولايات المتحدة . وفي عشية الحرب الامريكية المكسكية سنة ١٨٤٥ كتبت الصحف الأمريكية تقول : « الشعب الأمريكي يصرخ عاليا مطالبا الدخول بالحرب » . وقد نظر بعض الكتاب الأمريكيين الى ضرورة التوسع بغرض نشر الرسالة الأمريكية في الحرية والديمقراطية والسعادة الى العالم [٥]

وقد تكرر مفهوم الرسالة الامريكية في نشر الحرية والسعادة الانسانية ومسؤولية امريكا وواجبها تجاه العالم في القرن التاسع عشر والعشرين . وقد استعمل هذا المفهوم كمبرر في التدخل الأمريكي العسكري في مناطق كثيرة من العالم . وقد برر كثير من الرؤساء الأمريكيين افعالهم بناء على ذلك . وقد راى ثيودور روزفلت T. Roosevelt أن للولايات المتحدة مسؤولية تجاه العالم . وكان روزفلت متأثرا بنظرية دارون ، وعليه فقد راى في الحروب ظاهرة صحية تخدم المجتمع الانساني وهي ضرورة في الحفاظ على الأمن والاستقرار العالمي . وقد وصف الحرب الأمريكية الاسبانية سنة ١٨٩٨ على انها « اجود عمل طبيعي يحدث في هذه الفترة » [٦]

وقد أعتقد الرئيس مكنلي McKinley أن الولايات المتحدة الأمريكية قد حملت علي عاتقها نشر رسالة الرجل الأبيض وان تطلب ذلك الدخول في سلسلة من الحروب والوصول الى اقاصي العالم . فقد كان يحلم في نشر المعتقدات الامريكية حتى الفلبين وفي ذلك يقول :

---

5 — Hans Kohn, *American Nationalism,* (New York: Macmillan, 1957) P. 79.

6 — Edward Burns, *The American Idea of Mission* (New Brunswick : Rutgers University, 1957), P. **244**

اسير ماشيا كل ليلـــة على ارض البيت الابيض حتى منتصف الليل . وانني لست خجـــولا ان اخبركم ايها السادة انني نزلت على قدمي مصليا لله وطالبا النصيحة والارشاد.. وفي احدى الليالي اتتني الفكرة كما يلي:

ليس امامنا خيار الا بضمهم جميعا . . .

لا بد لنا من تثقيف وتحضير وتمسيح الفلبينيين وبمعونة الله نفعل بهم ما هو الأحسن والأفضل لهـــــم (٧) .

لقد كان الدخـــول الأمريكي للحرب العالمية الأولى قائـــم على اساس نشر الآراء والمعتقدات الامريكية للعالم . وبلغه الرئيس الامريكي ودرو ويلسن : « حتى يكـــون العالم واحة امن واستقرار وديمقراطية » . وقد اكد الرئيس الأمريكي ويلسن على ان « العلم الامريكي ليس علما لامريكا فقط ولكنه للانسانية جمعاء » . ولكن الركود الاقتصادي في ثلاثينات القرن العشرين ادى الى قوقعة الولايات المتحدة على ذاتها وعـــدم الاكتراث بحمل رسالتها الى العـــالم . ولكن الهجوم الياباني على القاعدة العسكرية الامريكية في بيرل هابر Pearl Harper ادى الى عودة أمريكا الى المسرح العالمـــي .

شاهد القرن العشرين أيضا نوع جديد من القومية . وقد انتقلت عدوى القومية من الغرب الى الشرق . أما القومية الشرقية فقد كانت موجهة ضد الاستعمار الغربي. وقد ارتبطت القومية الشرقية بأراضي الدولتين العثمانية والالمانية على اثر الحرب العالمية الأولى . فقد وضعت أراضي الدولتين تحت الانتداب الغربي ، كما نصت على ذلك المادة (٢٢) من ميثاق عصبة الامم، بأن تقوم الدول الغربية المتحضرة، بالوصاية علـــى أراضي الدولتين المنهزمتين في الحرب . ولكن لم يكن هناك قوة تحد من نشاط الدول الغربية في هذه الأراضي الأمر الذي ادى الى تحويل الوصاية الى وجود قوى استعمارية تقف حائلا لحق تقرير مصير شعوب الأراضي المستعمرة . وعلى هذا الأساس فقد شاهدت الفترة بين الحربين العالميتين ظهور القومية المعادية للاستعمار. وقد تحـــدت

7 — Reo Christenson, et al. *Ibid*. P. 30.

الهند والصين تواجد القوى الاستعمارية الغربية حتى استقلت بعد الحرب العالمية الثانية . اما في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية فقد واجهت الدول المستعمرة ثورات قومية شعبية ادت الى استقلالها كواحدات وطنيـة قومية . لقد كان عدد أعضاء هيئة الأمم المتحدة ٥١ عضوا عند تاسيسها سنة ١٩٤٦ ، وقد ازداد العدد الى اكثر من ١٥٠ عضوا في سنة ١٩٨٠ .

ان الذي يميز قوميات دول العالم الثالث هوشعورها المناقض للوجود الغربي. فقد وجد نهرو مثلا أن القومية الهندية لا تزيد عن كونها شـعوراً مناقضاً للامبريالية الغربية . هذا الشعور ، على حد قول نهرو ، كان لتوحيد الأمة الهندية .

الأمر الجدير بالذكر في هذا الصـدد ان القومية بشكل او بآخر ، اصبحت حقيقـة واقعية في القرنين التاسع عشر والعشـرين . الحركات الثورية القومية في ايران وبرتوريكو وكيوبك وانجولا ونيكاراجوا وايرلندا الشمالية دليل واضح على اهمية القومية . كما أن احدا لا يستطيع تجاهل الدور الذي تلعبه القومية في توحيـد افراد المجتمع في مواجهة خطر خارجـي . ولكن من الحق أن يقال أيضا أن لا احد يستطيع ان يتجاهل دور القومية في التوسع على حساب الاخرين ، والاعلاء من شأن النظريات العرقية .

— ٣ —

القومية والدراسات المقارنـة

تدل النظرة العامة للقومية أن هناك نيـة في التغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي داخـل المجتمعات الداعية للبناء وضم اجزاءهـا المتناثرة . وقد بدات كثير من المجتمعات او الاقليات البحث عن ذاتها وهويتهـا الضائعـة انطلاقا مـن مفهوم القـوميـة ومحاولة بناء مجتمعهم السياسي المستقل. وقد أثار هذا التغير مجموعة من الاسئلة النظرية والعلمية . فمن ضمن هذه الاسئلة : ما هي علاقة الجنس بالقومية ؟ كيف يمكن للجنس أو العرق أن يلعب دورا حاسما في ابقاء الشعور بالقومية ؟ وكيف يمكن أن تلعب القومية دورا في وحدة الأقليات داخل المجتمع سياسيا واقتصاديا ؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن تلعب القومية دور السلاح ذو الحدين : كان تكون عنصر وحدة تارة وعنصر انقسام تارة اخرى ؟ولماذا تكون حدة القومية في الدول الصناعية اقل منها في الدول النامية؟ لقد انخرط الباحثون فيالعلوم الاجتماعية للبحث عن اجابات

لمثل هذه الاسئلة،الاانهم علىحد قول ، توماس سبيرا Thomas Spira لم يخوضوا في آعماق البحث من اجل التوصل الى نتائج مقنعة . وهو يقترح علىالباحثين المهتمين في البحث النظر الى جميع المتغيرات التى يمكـــن ان يكون لهـــا علاقة بالموضـــوع [٨].
اما كارل دويتش فيحاول من خلال بحثه عن القومية الاجابة عن اسئلة مشابهة للتي طرحت اعلاه ، ويعتقد ان الباحثين في الميدان ما زالوا بحاجة الى مزيد من المعلومات التي قد تمكنهم من الاجابة على اسئلة تفرضها طبيعة البحث خاصة فيما يتعلق بقضية التنبؤ عن مستقبل القوميـــة[٩].

تديكون من الاجدر ، حتى نخلص من غموض مفهوم القومية ، ان نبحث عــــــن تعاريف اخرى للمفهوم . فقـــد لا يكون الشعور العقلي ، او الوحدة الشعبيـــة ، او الأعمال العظيمة لشعب ما ، او المآسي التي تعترض تقدم امة ما ، او سهولةالاتصال بين افراد مجتمع معين ، او الرد على القوى الأجنبية ومحاولة التخلص من استعمارها او تبني أيديولوجية معينة ، او ظهور قائد عبقري يجمع شتات امة معينة ، او محاولة نخبة ما حل معضلة هزيمة لحقت بمجتمعهم ، او محاولتهم حل مشاكل الفقر والفاقة والمرض والجوع والحرمان لافراد امتهم . وبعبارة اخرىللوقوف امام تصحيح الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية التي تقف عائقا امام تقدم مجتمعهم ، تعريفا كافيا لمفهـــوم القومية. ولكنه من المؤكد ان النظر فى جملة هذه التعاريف جميعا قد يؤدي لقيام نظرية تفسر لنا القومية وتتنبؤلنا عن نتائجها . وبنا على هذا قد يكون من الانسب ان نتبع التصنيف Taxonomy عند دراستنا للقومية . اي ان ننظر الى حل المشكلة واسبابها وعلاقتها بالمتغيرات المتضاربة ووظائفها . ويلاحظ ان القومية الغربية لها جذورها التاريخية العميقة القائمة على الشعور بعظمة الأمة سواء ما كان منه حقيقة ام خيالا . وعلـــى النقض من ذلك فان القومية الاسيوية والافريقية،وعلى الرغم من جذورها التلقيدية ، الا انها حديثة العهد،بمعنى انها اتت نتيجة للتدخلالغربي والسيطرة الاجنبية . حتى أن القومية اليابانية التي بدات على اثر اصلاح ميجـــــي Meji Restoration سنة ١٨٦٨ ظهرت مقلدة للامبريالية الغربية . ويرى الباحث تشابها كبيرا بين آراء غاندي وتأصلها في الفلسة الروحية الغربية . وقد لا اغالي ان

---

8 — Thomas Spira, " Nationlism: Recent Research and New Opportunities," in M. Palumbo and W. Shanahan, *Nationalism* in *Ibid*. PP. 33 - 52 .

9 — Karl Deutsh, *Ibid*. P. 15.

قلت أن للقومية العربية جذورا ذات علاقة بالفكر الغربي وخاصة في مبادىء الرسالة السامية التي اعتنقها الفرنسيون ورددها البعثيون العرب . ويلاحظ أن ماوتسي تونج نفسه قد حاول نقل القومية الغربية واهدافها الى الصين عن طريق المنهج الماركسي .

نماذج القومية المطروحة قد تختلف في أطرها النظرية ولكنها تتشابه عند البحث في طبيعتها العامة . وتختلف هذه النماذج حسب الاوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي ينبت فيها كل نموذج . ويمكن القول أن ظهور نموذج جديد لا يعني عدم جدوى النموذج القديم ، بل على العكس من ذلك فأن الذي يعطي البحث العلمي اهميته هو تنوع النماذج وتعددها . فظهور الوعي (التحرك) الاسلامي كما هو ملاحظ حديثا مثلا ، لا يعني عدم أهمية النماذج الأخرى السابقة عليه ، بل على العكس من ذلك فأن المجتمعات الاسلامية قد رأت عدم جدوى تبني النماذج الأخرى في اظهار دولها ، فلجأت إلى تبني الشعائر الاسلامية النابعة من قوانين القرآن الكريم كخطوة لاحياء أممها . الشعور الاسلامي الذي يقف ضد العلمانية والمادية ويؤمن بفكرة العالمية الاسلامية والوحدة الاسلامية . هذه التطورات داخل العالم الاسلامي يناقض النظريات السابقة التي اتخذت من العلمانية طريقا لوحدة الامة. ولكن تدعيم مثل هذه النظرية يحتاج الى النظر في كافة المتغيرات التي أدت الى ذلك سواء ما كان منها اقتصاديا أم اجتماعيا أم نفسيا أم سياسيا . وعلى ذلك فأننا نرى أن على علماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة والنفس والانثروبولوجيا وغيرهم تحليل هياكل ووظائف المجتمعات علها أن تفسر ظاهرة القومية الغربية القائمة على الفردية في مقابل ظاهرة القومية الشرقية القائمة على الجماعية .

يعود بعض الباحثين في دراسة القومية الى القرن الثامن عشر عند الحديث عن ظهور القومية . ويؤكد لويس سنايدر على أن الثورة الفرنسية كانت أساس ظهور الشعور القومي (١٠) . ولكنه يؤكد أن جذورها قد ظهرت على شكل عوارض غامضة في الفترة بين ١٥٠٠ — ١٧٨٩ م. وقد وجد هانس كون Hans Kohn أن اصل القومية قد وجدت في المجتمعات الإغريقية القديمة[11]. ولكن الذي لا جدل

---

10 — Louis Snyder, *The Meaning of Nationalism* (New Brunswick:Rutgers University Press, 1971), P. 4.

11 — Hans Kohn, *Nationlism: Its Meaning and History*, (Princeton. Princeton Universnty Press, 1965), P. 11.

فية ان الغالبية العظمى من الباحثين قد نظروا الى فرنسا كأصل لنشوء القوميـــة ويرى كير Kerr ان فرنسا في القرن الخامس عشر وجدت فيربوعها شعورا جديدا تتقدم فيه القومية الفرنسية على شعورها الديني المسيحي،دلـك الشعور الذي كان قائما في الاوساط الاوروبية جميعا . وقد ظهر هذاالشعور قويا خلال حرب المائة عام تحت شعار الوحدة الفرنسية الذي بشر به جوان آراك Joan ARC في عهـد تشارلز السابع Charles VII وقد شجع تشارلز السابع الدعوة الى ايجاد الوحدة الفرنسية ضد بريطانيا،،وشجع ايضا قيام حرب دعائية من شأنها الاعلاء من شأن الانتماء الفرنسي ضـد الغرباء ، الأمـر الذي ادى الى زيادة الشعور القومي الفرنسي[١٢]د . وقـد اضحى الفرنسي تباعـا يشعـر بأن فرنسا تختلف اختلافـا كليا عن غيرها من المجتمعات الغربية المسيحية . لقد اضحت فرنسا في نظر الفرنسي فريدة في نوعها ومتعالية على غيرها . ويعتبر هذا الاعتقاد نقيضا لذلك الذي نادت به المسيحية كدين .

اهتم الباحثون في العلوم الاجتماعية حديثا بدراسة موضوع القومية كعامل هام في التغير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي . وقد ركز معظـم الباحثين على الموضوع من خـلال وجهة النظر السلبية . أي كعنصر هـدمي في المجتمع وليس كعنصر بنائي . ولكن سواء كانت القومية ايجابية أو سلبية فأن الذي لا شك فيـه انها تحاول بناء مجتمع جديد بغض النظر عن محاسنه أو مساوئه. ويبدو أن المشكلة تزداد تعقيدا لـدى الدراسين عند البحث في تعـارف مفاهيم الشـعب والقومية والامة . ويعرف الكتاب والدارسون الشعب في العادة على انه مجموعة مـن الافـراد الذين يشتركون في خصائص معينة . ومن هذه الخصائص اشتراكهم في الأرض واللغة والعادات والتقاليد والتاريخ المشترك وما الى ذلـك . ويضيف بعـض الكتاب الى هذه الخصائص خصائص أخرى كالحب المتبادل والروابط القوية والوعي المشترك ، وخصائص أخرى تدل على مميزات معينة يتميز بها هذا الشعب عن غيره . أما الأمة فيرى بعض الكتاب أنها عبـارة عن مجموعة من الافراد تعيش في دولة من صنعهـا، وهذا يعني أن الدولة تحكم بواسطة مجموعة من الأفراد لهم خصائص شعبهم . وتسير أمور الدولة بواسطة جهاز اداري من الشعب وبلغة يفهمها الشـعب . وعلى هذا الأساس فأن القومية تمثل الخطوط العريضة للرباط الذي يربط افراد الدولة في قضاياها

---

12 — G. D. Kerr, "Opinions on the English in Fifteenth-century France" *CRSN* vol. I. No. 1 1973. PP. 70-80.

السياسية والاجتماعيــة والاقتصادية والتراثية . الآراء المطروحة جميعا بالنسبة للتعـاريف المـذكـورة تشتمل على نوع من الغموض. إذ أن الخصائص المشتركة بين الأفراد لا تعني وجود وحدة الحال بينهم . ففي بريطانيا قد يتحــدث البريطانيون الانجليزية أو الويلزية ، وفي كندا يتحدث الكنديون أما الانجليزية أو الفرنسية . وفي جنوب افريقيا يرى الباحث أن اللغة الانجليزية أو الافريقية هي لغات البلاد الدارجة. وتلاحظ اللغة الانجليزية واللغــة الجلكية Gealic في ايرلندا، واللغتين الفلاميشية والفرنسية في بلجيكا والرومانشية والايطالة والفرنسية والألمانية في سويسرا . ويمكن أن يتحدث لغــة واحدة شعوبا مختلفة . فاللغة الانجليزيــة يتحدثها كل من الأمريكيين والكنديين والايرلنديين والاستراليين والنيوريلنديين بالاضافة الى الويلزين والاسكتلنديين والذين اعتبر بعضهم في وقت مــن الاوقات أنهم أعضاء فــي شعبــين مختلفتين : الشعب الانجليزي وشعبهم الآخر . أما اللغة الاسبانية فيتحدثها عشرون شعباً في اسبانيا والارجنتين والتشيلي وارجــوي وبرجــوي وبوليفيا واكوادور وكولومبيا وفنزويلا وبنما وكوستاريكــا وســان سافادور وهندوراس ونيكاراجــوا وجواتيمالا والمكسيك وكوبا وجمهورية الدومنكان وبورتوريكو . وتعتبر اللغة الالمانية لغة أربعة شعوب مختلفة في هويتها وعاداتها وتاريخها في المانيا وسويسرا والنمســا ولكسمبورغ . أما اللغة العربية فهي لغة دول مختلفة الخصائص تمتد من الخليج الى المحيط الأطلسي .

أن الباحث هنا يذهب الى نقطة ابعد من ذلــك ايضا ، فاشتراك الأفراد في الأرض ليس شرطا أساسيا في ايجاد القوميــة . فالشعور القومي اليهودي مثــلا كان قد تحقق في الفترة قبل قيام دولة اسرائيل بين افراد لم تكن تجمعهم ارض واحدة حتى أن كلمة المشاركة في الأرض لا تثير أهمية كبرى في خلق القومية ، فما الذي يجمع بين القرية الالمانية المتاخمة لحدود سويسرا وتلك التي تقع على بحر الشمال ؟ وما هي الأرض المشتركة بين نيويورك وسان فرنسيسكو عن تلك الأرض الواقعة بين نيويورك ومنتريال ؟ فالقضية كما آراها اننا لانحــدد الأرض التي نعيش عليها ولكننا نربطها في غالب الأحيان بمسقط رأسنا . ان القضية هنا أشبه بقضية عدم خيارنا لوالدينا، كما أننا لانختار اباءنا وامهاتنا فاننا أيضا لا خيار لنا في الارض التي تشاركنا مع الاخرين. أن مكان الولادة على حد قول دوتيش، لا يزيد عن حجم السرير او حجم الغرفة ولكنه لا يكون بحجم الدولة . أن الذي يجمع بين الأفراد داخل الدولة هو الاتحاد الجسماني

بين الافراد . فالاتحاد بين الجزر غير المتلاصقة لا تكون الا عن طريق القومية كما هو الحال في الجزر اليونانية او كريت او صقلية و هكذا[١٣]

يرى بعض الكتاب في وحدة المجتمع وحدة القيم المشتركة . فقد نظر سانت اوجستين الى المجتمع على اساس أن قيما عقلانية تجمعه لتحقيق اهداف خيره . لقد طور مبدأ وحدة القيم على يد ادموندبيرك Edmund Burke لتشمل وحدة العادات والتقاليد والتجارب والآمال والآلام . وقد نظر بيرك الى الامة على أساس فكرة ديمومتها في الزمان والمكان بكل ما تحمله من اخلاقيات وعادات اجتماعية وحالات ومناسبات وافعال مدنية . حقا ان مطابقة الافعال الفردية من عادات وحب تمسك بقوانين معينه هي جذور الحياة المدينة السياسية. ففي مثل هذا الوضع كما يرى بيرك يكون الفرد « مشاركا في فضيلة وكمال المجتمع والدولة » [١٤] .

قد يطول البحث اذا تعرضنا لآراء الكتاب والباحثين الذين تعرضوا لتعاريف الدولة والمجتمع والامة والقومية وماالى ذلك من مفاهيم. وبغض النظر عن جملة التعاريف المقدمة فأنني اميل الى ترجيح الرأي القائل بأن القومية ليست نتاجا لنظرية الحق الطبيعي، بل الاحرى أن يقال أنها نتيجة التطورات التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية للمجتمعات . أن بناءها صناعي بحت . انها اشبه ما تكون بتشييد قناة السويس .

ان ازدياد الوحدات القومية على شكل دول مستقلة في الوقت الحاضر يحتاج الى دراسة أعمق من الدراسات الوصفية التي اهتمت بظاهرة القومية . ومن الأجدر بهذه الدراسات الحديثة أن تأخذ بعين الاعتبار المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتراثية عند بحثها ظاهرة القومية، خاصة لدى قوميات دول العالم الثالث . وتعتقد كثير من الدراسات أن سبب وجود القوميات في العالم الثالث مرده الى استغلال الدول الاستعمارية لها[١٥] . والغريب في الامر أن العالم الثالث الذي

---

13 — Karl Deutsch, *Ibid.* P. 19.

14 — Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (New York : Harper & Row, 1952). P. 106.

15 — Rupert Emerson, *from Empire To Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), P. vii .

وقع تحت سيطرة الاستعمار كان قد تقبل السيطرة الاجنبية في باديء الامر ولكنه سارع في الثورة على القوى الأجنبية عن طريق الشعور القومي . ففي نيجيريا مثلا ظهرت المشاعر القومية وسط غموض متناقض من خلال الاستعمار البريطاني . فقد عملت بريطانيا على مستوين متناقضين . ففي المدينة عمل البريطانيون بسياسة عدم التدخل المباشر . وقد عنى هذا أعطاء قوة سياسية تمثيلية لرؤساء القبائل في ريف نيجيريا. هذه السياسة أدت بمثقفي المدن إلى الشعور بالغربة عن كل من الحكم الاستعماري من ناحية ، ورؤساء القبائل من ناحية أخرى،الأمر الذي دعاهم الى تثقيف مواطني المدن من خلال الصحافة ، مطالبين بحقهم في تقرير مصيرهم . وعليه فقد حمل المثقفون النيجريون لواء القومية النيجيرية المطالبة بالاستقلال [١٦] .

يبقى السؤال كيف ينجح هؤلاء المثقفون فيوقوفهم ضدالاستعمار وتحقيق حق تقرير المصير والاستقلال ؟ يبدو أن التناقضات في تركيبة المجتمع عامل اساسي فى اشعال الروح القومية وبالتالي في تحقيق الأهداف. فالتناقض بين القوة المستعمرة والوجود التقليدي المتمثل في أهل القرى والعنصر الثالث التي يمثل المثقفين يؤدي بالمثقفين الى اقناع أهل القرى التقليدين بالمنافع العامة التي يمكنهم الحصول عليها اذا تعاوتوا معهم ضد السيطرة الأجنبية . وعلى هذا الأساس ارى أن التناقض بين القيادات الثلاث المتناقضة في معظم دول العالم الثالث هي أساس اشعال روح القومية . التناقض الواضح بين القوة الاستعمارية والوجود التقليدي المتمثل بأهل القرى والقيادات القبلية والقيادة المثقفة من أهل المدن .

قد يكون ظهور القومية في مصر حالة مشابهة لتلك التي قامت في نيجيريا . فقد بدأت عوارض القومية الوطنية المصرية في الظهور سنة ١٨٩٢ . وقد استطاع المصريون بناء وعي قومي في أوائل القرن التاسع عشر . وكما كان الحال في نيجيريا فقد سمحت بريطانيا للمصرين بنسبة من حرية الحديث والصحافة ولكن الضغط السياسي كان موجودا وعلى اشده ، يضعف حينا ويعود الى قوته أحيانا كلما تطلب الأمر . ولكن الوضع العام المصري وأن تشابه مع الوضع النيجيري الا أن المصرين عانوا من فقر وعدم اشباع مما ادى الى استعمال العنف ضد الوجود

---

16 — Thomas Spira, *Ibid.* P. 39.

البريطاني . ولم يكن دور المثقفين من اهالي المدن المصرية فعالا في أثارة الشعور القومي الوطني المصري كما كان عليه الحال في نيجيريا . وفي اغلب الاحيان كان هناك فصل بين المثقفين من اهالي المدن وجمهور الناس من اهل الريف . وقد لجأ أهل الريف الى مساندة الحركات الدينية أو الحركات التي تدعو الى تحسين الوضع الاقتصادي اكثر من اعتمادهم على مثقفي اهل المدن . وعلى هذا الأساس يرى كثير من الكتاب والباحثين أن الحركة المصرية ضد الاستعمار البريطاني لم تكن حركة قومية . بينما يؤكد بعض الباحثين أنها كانت حركة قومية شاملة تمثلت في الحركة الشاملة سنة ١٩١٩ والتي تآلف بها الأفندية (سكان المدن) وطبقة ملاك الأراضي الصغار . ولقد لعب الدور الاقتصادي أثناء الحرب العالمية الأولى دورا هاما في تحالف الطبقة الفقيرة مع الطبقات الاخرى في ثورة ١٩١٩ عندما ضغطت بريطانيا واستغلت الموارد الاقتصادية للطبقة الفقيرة وتسخيرها للحرب .

من هذه التجارب ، النيجيرية والمصرية ، فاننا نرى أن على الباحثين في موضوع القومية النظر الى فحص كافة المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية الداخلية في تركيب المجتمع قبل تشكيل نظرية قادرة على تفسير الظاهرة تحت الدرس.

لقد لوحظ في السنوات الاخيرة ظهور نوع جديد من القومية وهي قومية الأقليات التي تحاول ايجاد معادلة لاستقلالها عن مكان تواجدها . فالحركة الكردية والأرمنية وغيرها امثلة على ذلك . يمكن أن يضاف الى هذا النوع من القوميات الأجناس المهاجرة الى اقطار اخرى كما هو الحال في الولايات المتحدة أو كندا فبعض مهاجري بولندا الى الولايات المتحدة يرفضون الانضمام الى الغالبية من السكان الذين يتميزون بكونهم (بيض ، انجلوسكسانيون وبروتسنط White, Anglo-Saxon, Protestant (WASP) أو السود الامريكيون الذين يحبذون الابقاء على تراثهم الخاص ، الأمر الذي قد يهدد نظرية اختلاط الأجناس التي تؤمن بها المؤسسة الأمريكية .

مرة اخرى ندعو الباحثين في الميدان إلى عدم النظر الى سبب واحد في تقيمهم للقومية بل لا بد من النظر في كافة المتغيرات التي قد تسهل دراسة مفهوم القومية ومستقبلها كأساس للوحدة أو الفرقة داخل المجتمع .

— ٤ —

القوميـــة كمصلحـــة

قد يؤمن كثير من الناس بأهمية السلم العالمي . وهـــم ايضا بنفس الدرجة من الايمان على ان القتل عمل غير اخلاقي البتة . أما اوقات الحـــرب فان قتل الاعداء يصبح عمل بطولي وواجب مقدس . حقا ان الانسان كائن عجيب . فاذا سرق الفقير البائس من باب الحاجة لسد رمقه ، بضعة قروش ، اجمعوا على أن قتله او سجنه أو قطـــع يده شيء مفيد يتعلم منه بقية افراد المجتمع ، أما اذا سرق غني جـــزءا من خزينة الدولة سموه بطلا أو وضعوه في منصب حكومي جيد . وكذلك الذي يسطو على دولة مجاورة ويخضع أهلها بالقوة يسمى بطلا أيضا . وكذلك فان حرم فرد فردا اخر قطعة أرض من ميراثه فان الامر في قمة الرذالة ، أما أن تؤخذ بلد بأكملها ويطرد أهلها منها فان هذا العمل عند بعض الامم عمل بطولي عظيـــم يستحق التقديـــر والثنـــاء كثير من الناس يحبون النظام العالمي ويكرهون الفوضى. فالكويكرز مثلا (جماعة دينية) تؤمن بالنظام العالمي والسلم العالمي . الغريب في الامر أن معظم الناس الذين يؤمنون بالعالمية ومن ضمنهم الكويكرز يصبحون قوميين في أوقات الحـــرب [١٧] . ولكن تدل التجارب التاريخية أن الحروب جزء من النظام الطبيعي للانسان .

اذا اراد الناس نظاما واحدا عالميا — وهـــم بالطبع لا يريـــدون لامر لا يعلمه الا الله — فلماذا لا يقوون على تنظيم انفسهم عالميا على الرغم من الدعوات المتلاحقة من قبل الفلاسفة والمفكرين لعمل ذلك ؟ للاجابة على هذا اللغز الانساني في العصر الحاضر نقول أن سبب ذلك هو القومية وما تتضمنه من حب الوطن والثقة بمواطنيه وعدم الثقة في الامـــم الاخرى والتي غالبا ما يطلق عليها اسم الاعداء . ولكن يبقى السؤال لماذا يعجب الناس بالقومية حتى وان أدت الى الفوضى والحرب والدمار ؟ لماذا لا يكون هناك تعاونا بين الشعوب بدلا من الحروب؟ وهل يعود هذا لجهل الناس أو لطبيعتهم العدائية؟ أما الطبيعة العدائية لدى الناس فهي أمر خاضع للزمان والمكان والظروف التي تحيط بهم . على أن أعترف هنا انني لا أملك ملكة التنبؤ عمايحدث عن الظروف الملازمة للانسان حتى تجره الى حال من الحرب وحال من السلم . ولكن على

17 — A.C. Beales, *The Histroy of Peace* (**New York. 1931**) . **See also** George Haput, *Socialism and the Great War, The collapes of the* second Internationl (Oxford. 1972) .

ان اعترف ايضا انه لا يوجد شعور انساني حديث على درجة من القوة بقدر ما يحتويه شعور القومية سواء كان ذلك حقيقة ام خيالا . مما لاشك فيه أن القومية قوة تستطيع تجميع القوى المتناثرة في وحدة واحدة . كما انها تملك القوة على تفريق الوحدة الواحدة الى جماعات متناثرة . ولكن هذا الجزء من هذا الفصل يهتم بالاجابة عن سؤال واحد وهو كيف يمكن للعالمية ان تتحقق بينما تكون القومية مصلحة تهم الأمة الواحدة ؟

قد لا يقل عدد اولئك الذين يطلبون السلم العالمي عن طريق القانون الدولي او الوحدة الفدرالية الدولية او اي نوع آخر من انواع الاستقرار والسلام عن أولئك الذين يؤمنون بأن الحروب ظاهرة صحية وطبيعية . وقد قامت حروب في الماضي وتقوم الآن ولا بد لها من ان تقوم في المستقبل . ولا يوجد شيء يمكن عمله ازاء ذلك غير الاستعداد للحرب والخروج منها منتصرين .

في عصرنا هذا نجد ان للقومية سحر ربط بين افراد الدولة الواحدة معا ولكنها في الوقت نفسه تخلق جوا من العداء بين الدولة وتلك . وعليه تكون القومية مصلحة ذاتية تخص الدولة الواحدة فقط دون غيرها . حقا أن القومية أساس وحدة الافراد لمصلحة الدولة ولكنها تثير مشاكل الخوف والحرب مع الدول الاخرى . وقد تميزت الدول في القرن السابع عشر بغض النظر عن كونها ملكيه أو جمهورية أو ديموقراطية أو ما شابه ذلك أن كانت في موقف مجبره فيه على منح شعبها حق التصويت والمشاركة العامة والتعبير عن آرائهم فيما يحبون وفيما يرغبون خاصة فيما يتعلق بالاوضاع الاقتصادية .لقد سمح لهم بالتخلص من الاقطاع والدخول في مرحلة فتح الأسواق الكبرى والانخراط في الصناعة . اما على الصعيد الاجتماعي فقد بدأ عصر اكتشاف التأمينات الاجتماعية وتوفير العمل للمواطن وفتح المدارس وانشاء المكتبات العامة وما الى ذلك . أما على الصعيد السياسي فقد أخذ الحكام يتحملون اعباء ومسؤوليات توفير الخدمات لمواطنيهم سواء كان ذلك عن طيب خاطر أو غير ذلك، أما البعض الآخر فقد عمدوا الى توفير ذلك عن طريق الدكتاتورية والتسلطية كما فعل هتلر وستالين وذلك ضمانا لهم وضمانا لأنظمتهم السياسية واستمرار وجودها . وقد نتج عن ذلك أن أمتلك المواطن العادي قوة سياسية واجتماعية لم يملكها عن طريق اتباعهم للحزب الوطني الحاكم . وكان على المواطن نتيجة ذلك أن يشارك في نظام التصويت ودفع الضرائب والتدريب على السلاح والاشتراك في الحامية العسكرية ، بعبارة اخرى لقد أصبح المواطن موظفا للدولة . وضمانا لتأمين المواطنين قسطا من

الحرية وحصولهم على مقدار من العدالة وتجنبا للظلم والقهر الذي يمكن أن تفرضها الدولة ، فقد أنضموا الى الشؤون الوطنية التي تقرها الدولة . وقد يضطر المواطن سواء ذلك عن اعتقاد راسخ أو خلافه أن يسير في الشوارع هاتفا وداعيا لشعارات تطرحها الدولة . ففي مثل هذا الجو الالماني بقيادة هتلر حلت الاشتراكية الوطنية National Socialism محل القومية . الاحرى أن يقال الاشتراكية الوطنية والشيوعية الوطنيه National Communism كانتا بداية منطقية لنهاية القومية .

لقد رفض بعض الألمان والروس والايطاليون وغيرهم الأمر الواقع من نازية وشيوعية وفاشية . وبقي البعض محايدا غير معارض ، بينما أعطى البعض الآخر ولاءهم التام للحزب القائم . والبعض قدم ولاءه للدين أو للعرق الذي ينتمي اليه أو كان الولاء تاما للانسانية والافكار العالمية وهم قليلون . أما جملة القول فان معظمهم ان لم يكن كل شعوب اوروبا وامريكا قدموا ولاءهم التام خلال الحربين العالميتين حتى منتصف القرن العشرين لأممهم . وقد امتد هذا الولاء لشعوب العالم الثالث التي صارعت من اجل حق تقرير مصيرها . وتعمل أجهزة اعلام دول العالم الثالث على تثبيت الولاء الوطني وتنمية الوعي الوطني لشعوبها . في الواقع فأن دول العالم جميعا تستعمل أجهزتها الاعلامية وتسخرها لترسيخ الوعي القومي الوطني في خدمة الدولة. حتى في دولة كالولايات المتحدة الأمريكية حيث تتمتع الصحافة والتلفزيون بحرية العمل والنشر ، تدمغ محطات التلفزيون والاذاعة بكونها محطات وطنية كالشركة الأمريكية الوطنية ABC وشركة كولومبيا الوطنية CBS وغيرها وتلعب الشعارات القومية دورا هاما في تعميق الشعور القومي كما ينقل عن الرئيس الامريكي كندي قوله : لا تسأل عما تستطيع بلدك أن تقدمه لك بل اسأل عما تستطيع أنت أن تقدمه لبلدك Ask not what your country can do for you but what can you do for your country)

والنشيد الوطني والاعلام والطوابع التاريخية التذكارية والكتب المنشورة عن المواطنه والهويات وجوازات السفر والصور المطبوعة على النقود للابطال أو الرؤساء الذين حكموا البلاد . كل هذا من أجل تعميق الشعور الوطني في أعماق المواطنين . وعلى هذا الأساس فأن احدا يفكر في العالمية والنظام العالمي فهو لا شك مفكر خيالي . أن تحقيق العالمية في عالم متشرذم من الأمور التي لا تتحقق على الاطلاق ، على الاقل ، بأنني لن أراها في حياتي على الاطلاق . أما أهم العقبات التي يمكن أن تقف في طريق العالمية فهي ١) جهل الناس في رؤية واضحة لما يجرى في العالم . لقد وجه كاتب هذه السطور سؤالا لبعض طلبة جامعة اليرموك عن مفهوم مجلس التعاون الخليجي وقد أدرك ٧٨٪

منهم ان مثل هذا المفهوم جديد جـــداعليهم . وقد سئلت طلبة قسم العلوم السياسية بجامعة يوتا بالولايات المتحدة الامريكية سنـــة ١٩٨٢ عن مفهوم السوق الأوروبية المشتركة واجاب ٥٢٪ منهم بأن مثل هذا المفهوم جديد جدا عليهم . هذا الجهل بين الناس يمتد ايضا ليشمل قادتهم . ٢) انقسام الناس وانقسام ولاءاتهم حسب الجنس والدين والطائفية والعرقية والجنسية من العوامل التي تقف حجـــر عثرة في طريق الالتقاء والوحدة . ٣) المصلحة الذاتية للأفراد والتي تحتـــم عليهم الاعلاء من شأن وجودهم كأمه مستقلة عن غيرها من الامم وذلك للحفاظ علىمراكز القوة التي يتمتعون بها . ٤) الأسس النفسية التاريخية لفكرة عدم الثقة والخوف من كل ما هو أجنبي.٥) قد يكون لحب المنافسة بين الأمم دور في ذلك كالمنافسة في بناء الجيوش العسكرية والدخول في الحروب وما الى ذلك . وقدتعارفت معظم الامم تاريخيا على القول "اذا أردت السلم فاستعد للحرب" . ٦) وقد يكون السبب الرئسي كامن في طبيعة الانسان كما وصفها توماس هوبز : « حرب الانسان مع الانسان ، الكل ضد الكل في حـــرب ضاريـــــــة » [١٨] . (١٨)

قد تكمن مأساة الانسان في انه لا يتعلم من دروس التاريخ سوى درس واحد فقط ، وهو انه لا يتعلم شـــيء على الاطلاق . قد يتعلم الانسان من تجربته الفردية الخاصة ولكنه لا يتعلم من دروس التاريخ بصفته عضو في جماعة . وقـــد يتعلـــم مثلا أن كل شيء ممكن أن يكـــون وبالامكان ، فبالامكان قيام سلام بدلا من الحرب . طبيعي جدا أن عالم الممكنات كثيرة باستثناء تحدي الانسان للموت ودفعه الضرائب للدولة . حقا أن من طبيعة الانسان العدوانية ولكنـــه يمكن أن يتعلم أن في الحرب مساويء يمكن تجنبها . ولكن على الرغم من احاديث الرســـل والمفكرين والفلاسفة والمصلحين عن السلم فأنه لا بد للحروب من أن تجد طريقها . يتحدث مارتن لوثر مثلا في المادة ٣٧ من مواد الكنيسة الانجليزية التي وضعت سنة ١٥٦٢ : « يحـــرم على المسيحي حمل السلاح والاشتراك في الحروب » ولكن المتتبع لتاريخ الغرب المسيحي يرى بوضوح عكس هذه المادة. أما ماركوس أوريلوس الفيلسوف الامبراطور الروماني فقد تحدث قائلا : « أن طبعتي عقلانية واجتماعية،وما ينطبق،على ينطبق على مدينتي وبلدي ، وطالما انني امبراطور فأنني لا أرى ســـوى روما،ولكني كانسان لا أرى الا

---

١٨ 18 — Boyd Shafer, "Webs of Common Interests: Nationalism, Internationalism and peace," in M. Palumbo and W. Shanahan, *Nationalism in Ibid.* P. 15.

العالم » . اما القديس بول فقد نظر الىوحدانيه العالم منخلال وحدانية الاله ، « فقد خلق الله الامم من نفس واحدة لتسكن الارض » . اما متنسكو فقد ردد ما اتى بـه ماركوس اوريليوس عندما قال: «اذا كانت هناك فائدة لعائلتي لا تحصل الا علىحساب بلدي فسوف اتناساها . واذا كانت هناك فائدة لبلدي لا تتحقق الا على حساب أوروبا أو حساب الجنس البشري فأنني سأعتبرها جريمة ».[١٩]

أعضاء الجنس البشري يشتركون في صفات واحدة . فهم يأكلون ويشربون وينجبون أطفالا ولهم لغات يتحدثون بها بغض النظر عن اختلافها ، وجميعهم يرغب في حياة الأمن والاستقرار . وهم جميعا يشاركون في مواجهة المشاكل العالمية امامهم كمشكلة سباق التسلح ومشكلة الأمن الغذائي ومشكلة التلوث الهوائي والمائي ومشكلة الانفجار السكاني ومشكلة الطاقة . وقد أصبحت هذه المشكلات في القرن العشرين لا تنحصر في منطقة واحدة من العالم بل يشعر بها القاصي والداني وذلك بفضل التكنولوجيا الحديثة التي سهلت وسائل الاتصال . والواقع ان الانسان وبدءا منالقرن السابع عشر ، قد عمل على انشاء منمظات دولية لحفظ السلام والامان والتجارة وماالى ذلك .أما في القرن العشرين فان المنظمات الداعية للسلام ومنع الحروب تزيد عن ٤٠٠ منظمة على حد قول كتاب السلام السنوي *Peace year book*

كثير من النظريات السياسية تهدف الى تطبيق فكرة العالمية من خلال حكم دكتاتوري تسلطي عام أو السيطرة بالفتح والقوة كما فعلالكسندر المقدوني أو نابليون او هتلر أو ستالين ، ، او حكم اممي عالمي كما نادى بذلك كل من ماركس وانجلز، او اتحاد فدرالي بين دول معينة كالأتحاد بين ديموقراطيات معينة أوحكم عالمي بقيادة عصبة الامم المتحده ، او هيئة الامم المتحدة.كل هذه النماذج قد تحكم بواسطة سلطات تنفيذية وقضائية وتشريعية وهكذا. وقد تدعو كل هذه الاشكال والنماذج الى الحد من الأسلحة ، وقد تؤلف قوة عسكرية رادعة لكل طرف من أعضاء الاتحاد العالمي يحاول التمرد على السلطة العالمية وهكذا .

لا يوجد نية في الوقت الحاضر ولا القدرة ايضا على تنفيذ أو ايجاد مثل هذه السلطة . وتظهر اثناء الحروب تحالفات معينة بين اجزاء عالمية لمواجهة

19 — Quoted in *Ibid*.. P. 17.

الاخطار الناتجة عن الحروب كمالوحظ الامر اثناء الحربين العالميتين في القرن العشرين . وهناك عدد قليل من الناس الذين يهتمون بالقضايا الانسانية . وكل هؤلاء يؤيدون الأفكار التي تكتب على الورق ، ولكن لا يوجد أحد منهم يخبرنا بكيفية تطبيق هذه الأفكار في الحياة العملية .

سهولة الاتصال في العصر الحديث جعلت من العالم وحدة تكاد تكون واحدة . فالمسافة بين سان فرانسسكو ونيويورك والتي كانت تتطلب ثلاثة شهور حتى يقطعها المسافر يتم في غضون خمس ساعات بالطائرة . ولا تزيد المسافة عن يوم واحد بين اي مسافة بين بلدين على هذه البسيطة . وعلى هذا يمكن أن يكون التداخل بين الشعوب نقطة بداية للتقارب والتآليف في عصر قد تسفر وجود الذرة عن تدميره . فالشركات الكبرى مثل IBM وفلبسر Phillips وغيرها والتي تتعدد فروعها حول العالم تستطيع أن تضم كثيرا من الافراد في بوتقة واحدة من التآلف والتعارف ، وتبدو الشركات الكبرى في الوقت الحاضر كصورة مصغرة عن الدول التي تحكمها ادارة ذات اهداف تنعكس على موظفيها كما تنعكس على السوق العالمي . مثل هذه الشركات لا تهمها الحدود الدولية بل على العكس من ذلك يهمها هدم الحدود حتى تغمر منتوجاتها الاسواق العالمية . ويمكن تشبيه هذه الشركات بالعواصم الكبرى التي أصبحت قوى استقطاب سياحية تدعو الناس لزيارتها كطوكيو ونيويورك ولندن وباريس والقاهرة. أضف الى ذلك أن الناس يحبون الصناعات الأجنبية الأخرى ، فهم يحبذون المشروبات الاوروبية والصناعات الكهربائية اليابانية والقهوة البرازيلية وماالى ذلك . ويلاحظ في مجال الأدب والفن ان ما يصدر في نيويورك من قصص تترجم الى اللغات الأخرى في غضون اسابيع . وقد اصبحت وسائل الاتصال من السهولة بحيث ربطت العالم كله في شبه وحدة واحدة . حتى الأغنية الجديدة في المانيا تسمعها في نفس اليوم في الهند . وما ينطبق على هذا يمتد فيشمل الاختراعات والصناعات وما الى ذلك . قد لايكون اهتمام الناس كثيرا بالامور الدولية ولكنه من الملاحظ أن هناك اشتراك دولي عام في الثقافة والتعليم والخدمات وتبادل الطلبة ولقاء المنظمات الدينية والاجتماعية والسياسية والرياضية وغيرها . ويلاحظ أيضا ازدياد نسبة الزواج بين الأجناس، ويلاحظ ايضا ازدياد عدد المسافرين في انحاء العالم والذي من شأنه ان يخفف حدة التعصب لجنس واحد . كل هذه الامور لا تعني وجود هوية عالمية تضم كل اجناس البشر ، ولكنها خطوه في تحقيق عالم تقل فيه حدة التوتر .

ايطاليا الفاشيــة والمقاومــة القوميــــة الاثيوبيـــة

سيركز هذا الجزء والذي يليه على تطبيقات عملية لظهور القومية كرد فعـــل للاستعمار الغربي والسيطرة الاجنبيـــة . فمن المعلوم ان السيطرة الاجنبية والغزو الخارجي وما يتضمنه من ظلم وطغيان معروف على مر التاريخ . الا ان الغزو الأجنبي في القرن العشرين قد أدى لظهور القومية التي تبنت مبدأ استعمال العنف ضد الغزاة. وقد رافق ذلك أيضا استعمال الغازي لعنف أعنف من ذلك الذي تبناه مواطني البلاد. وقد ظهر ما يسمى بظاهرة « الاباده الجماعية » Genocide وهي عبارة عن الابادة الكاملة لمجموعة أو طائفة من الطوائف . وقد وصفت عملية الابادة الجماعية بأنها خطة مدروسة تهدف الى التخلص من القوى الوطنية داخل مجتمع ما . وقد استعمل النازيون الألمان والفاشيون الايطاليون هذه الطريقـــة عند استلائهم على الأراضي الأوروبية في كل من بولاندا وروسيا ويوغسلافيا واليونان ومناطق اخرى اثناء الحرب العالمية الثانية . ولكن موسلني Mussolini قد قام بمثل هذه الخطط قبل الحرب العالمية الثانية في الأراضي الأفريقية التي استولت عليها ايطاليا . وقد تبع السيطرة الايطالية على اثيوبيا سنة ١٩٣٥ ــ ١٩٣٦ فترة من القسوة والظلم كان موسليني قد قصد من ورائها تمهيد الجو لهجرة الايطاليين الى المنطقة . وقد قام موسليني بعملية الابادة عن طريق خلخلة وتفتيت الأنظمة السياسية والاجتماعية والتراثية واللغوية والدينية والشعور القومي للجماعات الوطنية. وقد حاولت ايطاليا تميع الهوية العامة للمواطنين وقد حدث هذا في اثيوبيا خاصة أن الشعور القومي في افريقيا بدء آنذاك في الظهور بشكل واضح لمقاومة الغزو الأجنبي .

كان موسليني قد استثمر في اثيوبيا ما يقارب من ربع مليون جنـــدي مسلح وما يقارب من ثلث ميزانية الدولة . وقد قتل الاف الاثيوبيين اثناء مقاومتهم للغزو الايطالي مما أدى الى ايجاد حكم ايطالي قاس في البلاد . وكما كان الحال في البلاد التي سيطرت عليها ايطاليا كليبيا مثلا فقد كان الهدف الرئيسي لايطاليا أن توطن الايطاليين في البلاد المستعمرة . وقد اعتبر الايطاليون الاثيوبيين بمثابة خدم لهم . وقد وضعت ايطالياخطة كاملة لتهجير الايطاليين من ضمنها الاستلاء على اراضي المواطنين الاثيوبين بغير تعويض، ووضع قواعد عسكرية داخل الاراضي الاثيوبية لمواجهة الاخطار الداخلية ، وتشجيع الايطاليين المزارعين الهجرة الى اثيوبيا والاستلاء على الأراضي غير المزروعة والسماح لهم بزيادة مزارعهم على حساب مزارع المواطنين وهكذا .

اما الراي العام الايطالي فقد كانمقتنعا بأن الاراضيالافريقية أراضي لا يسكنهااحد وبحاجة الى ان تستغل تماما كما كانت الدعاية اليهودية بالنسبة لفسلطين. وقد قام الايطاليون في اثيوبيا باقامـــة مستوطنات تحميها حراسة مشددة . وقد عاش نفر قليل من الايطاليين في اديسابابا . وكان الاعتقاد السائد بين الايطالين أن لهم حق طبيعي في السيطر ةعلى اثيوبيا والاثيوبين . وقد ساعدت القوات العسكرية الايطالية على اجبار المواطنينالاثيوبيين على العمل لصالح المزارعين الايطاليين في مستوطناتهم [٢٠].

أما على المستوى القيادي فقد أمر موسليني في مايو سنـــة ١٩٣٦ بقتل جميع المثقفين القياديين الاثيوبين . وتتابعت الأحداث المشابهة بين الفنية والفنية الأخرى للتخلص من النخبة المثقفة الاثيوبية . وقد اشارت التقارير الواردة من اثيوبيا آنذاك أن هدف ايطاليا التخلص من كل مثقف اثيوبي على أي مستوى قيادي في اثيوبيا وخاصة أولئك الذين يحاولون مقاومـــة الوجود الايطالي . أما أولئك الذين ارسلتهم القـــوة العسكرية الايطالية الى روما فلم يتاح لهم الرجوع الى اثيوبيا على الاطلاق .

أما السبب الاخرالذيأوجب المقاومةالاثيوبية للسيطرةالاجنبية فهيسياسةالتفرقة العنصرية التي اتبعتها ايطاليا . فكان على البيض الايطالين والســـود الاثيوبيين أن يعيشوا في أماكن غير مختلطة تماما كالسياسة المتبعة في جنوب افريقيا . وقد اتبعت ايطاليا سياسة تعسفية في تطبيق احكامها تفوق اي قـــوة اجنبية في اي مكان آخر كالسياسة البريطانية والفرنسية . فكانت غرامـــة الاثيوبي الذي يلاحظ في اماكن اللهو الايطالية السجن لمدة ستة شهور ودفع غرامة بـ الفي ليره. وكان هدف هـــذه السياسات الايطالية التعسفيـــة أن ترفع من شأن الايطالي على حساب الاثيوبي . ولم يكن يسمح للايطالي القيام بأعمال كتنظيف الأحـــذية أو العتالة أو أعمال البنـــاء لأن هذه الأعمال وجدت خصيصا للاثيوبي . ومنع في الوقت ذاته على الايطالي ان يقدم أي خدمة للاثيوبي كأن يقص الاثيوبي شعره في صالون حلاقة ايطالي،او يحيك ملابسه في مخيطة ايطالية ، أو ما شابه ذلك . وفي سنة ١٩٣٨ شرعت ايطاليا قانونا جديدا عسكريا ينص على ضـــرورة انحناء الاثيوبي للايطالي اذا التقيا في الشـارع . بعبارة اخرى لقد اضحت سياسة التفرقة العنصرية احد مباديء السلطة العسكرية الايطالية الحاكمة في اثيوبيا . ففي حديث لموسليني في ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٨ مؤكدا ضرورة أعلاء شأن العرق الايطالي قال :

20 — Michael Palumbo, "The Italian Fascist suppression of the Ethiopian National Resistance," in *Nationalism* in *Ibid.* P. 192.

> ان السياســـة العرقية للامبراطوريـــة سياسة واضحة ولا بد منالاخذ بها ، وكل من يعارضها فســـوف يعرض نفســـه للسجن والتعذيب . اننا لا نستطيع حماية الامبراطورية الا عن طريق الاعلاء من الجنس الايطالي وهذه حقيقة واضحة لا تقبل الشك. ان الايطالي متميز عن غيره [٢١]

اما عن الزواج والعلاقات الجنسية فقدكان يقع عقابا شديدا علىكل ايطالي يتخذ افريقية زوجة له ، كما درج عليه الحال عند الايطالين الذين كانوا يعيشون في هذه المناطق قبل هذاالتاريخ بأن يتخذوا من الافريقيات في اريتيريا والصومال زوجات كمـــا تعارف عليه القانون العام . أما الايطاليـــة التي تقوم بعلاقات جنسية مع الافريقي فعقابها أن تقضي خمس سنوات في السجن . اما أولئك الذين ولدوا نتيجة زواج أب ايطالي وأم افريقية أو بالعكس فكان لا يوثق بهم على الاطلاق من قبل الحكم الايطالي القائم . وقـــد تردد عن موسليني انه كان يرغب بأن يقتلهم جميعا لان ولاءهم موزع بين الاب والام .

أما الاثيوبيون فلم يقفوا متفرجين أمام السيطرة الأجنبية بل نظموا انفسهم لمقاومة الاستعمـــار الايـطالي. وقـد عين موسليني كـنـائب له في اثيـوبيـا الجنـرال رودلفو جرازياني المعروف عنه بأنه « لحام ليبيا » المشهور بالقتل الجماعي . ففي حادثة قام بها الثوار الأثيوبيون ضد مجموعـــة من الايطاليين أدت الى مقتل ٣٠٠ اثيوبي جماعيا . وقـــد كانت تبادقرى كاملة علىبكرة أبيها كلمـــا قام الثوار بقتل أو التعرض لبعض الجنود الايطاليـــــــــين .

لقد حاولت ايطاليا التفرقة بين القبائل الاثيوبية وخاصة بين قبيلتي جالا وأمهره (القبلية الحاكمة) ، ولو كان الحكم الايطالي اقل قسوة في تطبيق احكامه لنجح فـــي ذلك . ولكن القسوة والظلم الايطالي استطاع توحيـــد القبائل جميعا ضد الوجود الايـطالي وبـالتـالي وحّـد نشـاط الحـركـة القومية الأثيوبية. وقد كان نتيجة محاولة اغتيال الجنرال جرازياني من قبل الثوار الاثيوبيين أن قتل اكثر من الـــف شخص اثيوبي . أضف الى ذلك فقد ابيح للجنود الايطاليين ولمدة ثلاثـــة ايام أن يفعلوا بالاثيوبيين ما يشاؤون من قتل وسجن وتدمير [٢٢]

---

21 — *Ibid* P. 196.
22 — *Ibid.* P. 198.

وفي نهاية سنة ١٩٣٧ فأن الاعمال الارهابية الايطالية في اثيوبيا من قتل جماعي وابادة القرى والاطفال والشيوخ والنساء لم تسفر الا عن ازدياد شدة المقاومة الاثيوبية للايطاليين . وفي بداية سنة ١٩٣٨ استطاعت الحركة القومية الاثيوبية أن تقوي . وقد استطاعت الحركة الاتصال بالامبراطور هيلاسلاسي الذي كان في المنفى . وعن طريق الدعم العسكري الفرنسي والانجليزي للحركة الوطنية الاثيوبية خلال سنوات الحرب . وبعودة هيلاسلاسي للبلاد سنة ١٩٤١ حاولت ايطاليا أن تتباحث مع الحركة الوطنية الا أن محاولاتها باءت بالفشل ، وفي سنة ١٩٤٢ فقدت ايطاليا قبضتها على اثيوبيا .

وخلال السنوات ١٩٣٦ ــ ١٩٤٢ فقدت اثيوبيا قرابةمليون شخص . ولو كان عدد الايطاليين البيض اكثر في اثيوبيا لارتفع الرقم الى اكثر من ذلك بكثير . ولكن الدرس الذي نتج عن وجود الاستعمار الايطالي الفاشي في اثيوبيا هو ازدهار القوميات الافريقية الأخرى ضد الاستعمار الغربي وضد الرجل الأبيض على وجه الخصوص كما لوحظ منذ سنة ١٩٤٥ حتى الاستقلال .

ــ ٦ ــ

القومية العربية

يحاول الباحثون العرب في قضية القومية العربية الرجوع في اصول نشأتها الى ظهور الاسلام في الجزيرة العربية وسكناهم مناطق اخرى وقيامهم بعملية التعريب . ويركز هؤلاء الكتاب على قضية اساسية في تطور مفهوم القومية العربة وهو باختصار التحول في المجموعات البشرية العربية المعتمدة على النسب في تكوينها . أي على أساس عرقي Ethnic الى اعتبار الرابطة اللغوية اساسا يقوم عليه مفهوم القومية ، أي على أساس تراثي ثقافي . ففي حديثه عن التطور التاريخي للأمة العربية يبحث عبد العزيز الدوري في المجتمعات العربية قبل الاسلام . وهو يؤكد أن شعورهم القومي كان مبهما . ولكن الاسلام هو الذي وحد العرب (القبائل العربية) واوجد لها قاعدة فكرية ودولة . وبذلك يكون الاسلام الذي أوجد مفهوم الأمة القائمة على العقيدة . واضحت الدولة في صدر الاسلام عربية ولغتها عربية . يؤكد الدوري على أن مفهوم الاسلام والعروبة اصبح متواز بنظر الشعوب الأخرى [٢٣] .

عبدالعزيز الدوري ، « حول التطور التاريخي للامة العربية »في **القومية العربية في الفكر والممارسة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) ، ص ٢٢١ ــ ص ٢٢٢ .

وبدات الدولة الاسلامية ، على حد قول الدوري، ارساء الدعائم في خلق الامة . ففسحت المجال لظهور الموالي ولتعلم اللغة العربية ولهجرة العرب الى الى أماكن أخرى كالعراق والشام ومصر وانشأت مراكز حضرية ساعدت على نشر اللغة العربية ، وتحول « الاشراف » العرب في المدن بالتدريج الى ارستقراطية ملاكة ، وازداد عدد الحرفيين الى هذه المراكز للقيام بالخدمات المطلوبة ، وازدادت الهجرة من الريف الى المدينة مما ادى الى انتشار العربية والى « التعريب اللغوي والثقافي » . ثم عربت الدواوين في أواخر القرن الأول الهجري ، ونشطت حركة الترجمة مما اغنت اللغة وجعلتها ضرورة للمثقفين من الشعوب الأخرى واصبحت لغة الثقافة الشاملة [٢٤] .

اما الدولة العباسية فقد وقفت أمام القبلية واعتمدت على غير العرب في السلطة والجيش. وقد تقلص عدد العرب العاملين في الدولة مما أدى إلى سيطرة أجناس أخرى سيطرة كاملة. فقد سيطر الفرس ثم الأتراك ثم الفرس مرة أخرى منذ حكم المعتصم وما بعده، حتى وصل الأمر لخلع الخليفة وتعيين غيره حسبما يريد من هم في السلطة [٢٥] . وبناء على ذلك اتجه العرب من كونهم رجالات دولة الى العمل في التجارة والزراعة وما الى ذلك مما أدى الى انتشارهم في الأرياف . ولم يقتصر هذا الانتشار على المشرق العربي فقط بل امتد ليشمل المغرب العربي وبلاد الاندلس

والجدير بالذكر أن انتشار الاسلام كان قد أدى أيضا الى انتشار اللغة العربية وذلك لأن فهم القرآن يتوقف على معرفة اللغة العربية . ولكن العرب بقوا ينظرون لانفسهم كفئة مميزة يختلفون عن غيرهم خاصة في فترة الدولة الاموية . وقد حاولت الدولة العباسية أن تقوم بعملية توازن بين العرب وغير العرب الا أن هذا لم ينجح . قد اختلف قليلا مع الدوري في حديثه عن القبلية العربية التي كادت أن تمحى بسبب انخراط العرب في الحياة المدنية الاكثر استقرارا ، بل على العكس من ذلك فان الاسلام لم يستطع محو هذه الصفة وما زالت القبلية تلعب دورا هاما في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية حتى الوقت الحاضر .

— المرجع السابق . ص ٢٢٢ .

— انظر في احمدامين ، **فجر الاسلام وضحى الاسلام وظهر الاسلام** (القاهرة : لجنة الترجمة والتاليف والنشر ، ١٩٣٩) لمزيد على التعرف بالحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مختلف الفترات التاريخية للدولة الاسلامية .

اتفق مع الدوري على ان الاسلام اوجد للعرب دولة ولكني اختلف معه بأن هذه الدولة لم تكن عربية . الدولة الاموية فقط هي التي جعلتها شبه عربيه . وقد تكون التفرقة والتمييز بين ما هو عربي وما هو غير عربي سبب في تحطيم الدولة نفسها . ويفسر هذا ظهور القوميات المتصارعة داخل الدولة الاسلامية . ويلاحظ قارئ الجاحظ او المسعودي او الفارابي تميزهم لمن هو عربي اي قبلي بالانتماء اومن هو غير عربي داخل الامة الاسلامية . وانني اختلف مع الدوري ايضا في قضية ان العرب المتحضرين،اي أهل الحضر والمدن)، اقل عصبية من اهل البداوة ، اذ ان علاقات النسب القائمة على العصبية بقيت متأصلة ويلاحظها المرء أيضا في الوقت الحاضر.

سوف لا اكترث كثيرا هنا للنظر الى التاريخ العربي لتأكيد وجود أو عدم وجود الشعور القومي العربي الا اذا كان هناك ضرورة لذلك . وسوف اركز على المفهوم نفسه منذ ان اصبح متداولا مع ربط ذلك بأهدافه بغض النظر عن اصوله سواء كانت لغوية تراثية كما يرى الدوري أو قبلية كما يراها الباحث ، اذا سلمنا بأن له وجودتاريخي وظائفي في القرن التاسع عشر .

يختلف الكتاب والباحثون في نشأة الفكر القومي العربي . بينما يرى فريق أن اطه يعود الى ظهور الاسلام في الجزيرة العربية يؤكد آخرون أن فكرة القومية العربية لا تزيد عمرها عن قرن من الزمان . وقد يكون سبب هذا الاختلاف هو الخلط بين تكوين أمة عربية وبين ظهور قومية عربية .

اذا اخذنا بتعريف الأمة على النمط الذي تحدثنا عنه خلال هذا الفصل فانني ارى أن امة عربية مطابقة لهذا التعريف لم توجد علىمر التاريخ وحتى الوقت الحاضر حقا لقد وجدت أمة اسلامية ولكنني لم اجد في التاريخ شيء اسمه الامة العربية بل قبائل عربية . وقد كانت القبائل العربية جزء من الدولة الاسلامية . حقا لقد قامت الدولة الاسلامية على اكتاف العرب ولكن هذا لا يعني انها عربية . ربما لو كان النداء الذي وجه لاهل مكة قد حثهم علىالوحدة العربية بدلا من الدين الاسلامي لما كان هناك دولة، وذلك لصعوبة تنازل القبائل لبعضها البعض ، ولكن يسهل تنازلها للعقيدة الدينية .

أما مفهوم القومية العربية كشعور ذات أهداف لتحقيق أمة عربية واحدة ينتمي الافراد لها فان احدا لا يستطيع أن ينكر وجوده وخاصة منذ الحرب العالمية الاولى.

تعود فكرة تطور القومية العربية الى احداث الحرب الأهلية اللبنانية سنة ١٨٦٠ والتي أدت الى هجرة بعض العـرب الى أوروبا وبالذات الى فرنسا . وقد أسفرت اقامتهم في فرنسا الى تأثرهم بالثقافة الغربية التي وجدوا فيها تعبيرا لمصلحتهم وقد تبنى هؤلاء المنهج العلماني كوسيلة لاعلان معارضتهم السياسية لفكـرة الجامعـة الاسلامية التي شجع السلطان العثماني عبد الحميد قيامها . وبناء على ذلك كان من الطبيعي ان يتبنى المثقفون اللبنانيون فكرة القومية العربية حيث ينتج عن ذلك تمتع الطوائف جميعا بحقوق متساوية « ويعود الاعتبار للاسر الكبيرة المسيحية والمسلمـة والتي تقف على راس الهرم الاجتماعي في المنطقة العربية »[٢٦].

وكان الى جانب المثقفين اللبنانيين المتأثرين بالفكر الغربي الفرنسي مفكريـن آخرين لهم من الفكر والضغط السياسي ما لا يستهان به وعلى راسهم عبـد الرحمن الكواكبي . ولد الكواكبي في حلب سـنة ١٨٤٩ ، ودرس في الكلية الاسلامية فيها وفق أصول غير علمية . وبدأ حياته العملية كصحفيا ورجل قانون ثم دخل ميـدان الوظيفة الحكومية وانتقد الوضع القائم فحكم عليه بالسجن وافرج عنه سنة ١٨٩٨ وذهب الى القاهرة حيث توفي فيها بعـد خمس سنوات . وقد زار خلال السنوات الأخيرة الخمسة بلاد الصومال وزنجبار واليمن للتعرف على أهلها .

ذكر عن الكواكبي انـه كان ذا حس عميق وكان يتمتع بتفكير هادىء عميـق وكان يؤن ايمانا عميقا بمستقبل الاسـلام والجنس البشري، وكان يمقت التعصـب والظلم . وقد كان متحدثا ممتازا ويعرف آراء جديدة وجريئة . وكان يرى ان الوطنية فوق اختلاف الاديان ، لذلك فقد ضم مجلسه بعض النصارى واليهود . كتب الكواكبي كتابه الاول بعنوان **أم القرى** وهـو عبارة عن سلسلة من المقالات التـي تبحث فـي مستقبل الاسلام . ويتخيل الكواكبي في هذه المقالات اجتماع اثنين وعشرين رجـلا خياليا يمثلون اقطارا اسلامية اجتمعوا في مكة ليتبادلوا الآراء حول مستقبل الاسلام. وقد اسفرت اجتماعاتهم هذه في قيام جمعية ترمي الى احياء الاسلام والنهوض به . وهو يخصص جزء من الكتاب لبحث نظام الجمعيـة وواجباتها وأهدافها ، وينهـي الكتاب بالحديث عن الخلافة الاسلامية .

– وليد قزيها : « التحليل التاريخي للفكر القومي العربي : تطور الحركة القومية في المشرق العربي، **المستقبل العربي** ، الاعداد ٤ ، ٥ ، ٦ الصادرة في نوفمبر سنة ١٩٧٨ ويناير واذار سنة ١٩٨٠ .

أما كتابه الثاني بعنوان **طبائع الاستبداد** فهو عبارة عن مجموعة من المقالات كان قد نشرها في الصحف المصرية وكلها تتحدث عن موضوع الاستبداد . والكتاب عميق يظهر فيه كره المؤلف للطغيان والاستبداد . وهو يرجع سبب الانحطاط الى الاستبداد، والانحطاط عنده اصله الاستبداد . ولكن الخلل في المجتمع الاسلامي وانحطاطـــه فهو أمر طاريء وبالامكان القضاء على الانحطاط بالرجوع الى متانة الاسلام كما تمثل في شوري الحكم . وهو يرى أن الاستبداد السياسي يقع في راس اسباب الإنحطاط. والانحطاط عنده هو « الحكومة التي لا يوجـد بينها وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم». وهو يقوم على «الجهالة» وعلى « الجنود المنظمة» والتي هي اكبر مصائب الامم واهم معائب الانسانية » . — ان الجنديــة عند الكواكبي — « تفسد اخلاق الامة حيث تعلمها الشراسة ،والطاعــة العمياء ، والاتكال ، وتميت النشاط وفكرة الاستقلال ، وتكلف الأمة الانفاق الذي لا يطاق ، وكل ذلـك منصرف لتأييد الاستبداد المشؤوم: استبداد القائد لتلك القوة منجهة،واستبداد الاممبعضهاعلى بعض من جهة اخرى» . «ويعتقد الكواكبي أن « أشد مراتب الاستبداد حكومة الفرد المطلق ، الوارث للعرش ، القائد للجيــش ، الحائز على سلطة دينيــة » . ويؤكد الكواكبي أن « الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني ، أو هما أخوان » . وهو يرى أن الاستبداد الاجتماعي « محمي بقلاع الاستبداد السياسي » . والمستبد عند الكواكبي لا يخشى علوم اللغة والعلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده « انهــا لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة » . وعلى هذا نجد الكواكبي ناقدا لرجال الدين ، فهو يصفهم بالجبن والمراءاه والمداجنة وهم في رأيه « اضر على الدين من الشياطين » ، فقد أدى تملق هؤلاء المتعممون على حد قول الكواكبي ، الى «غياب الدين الاصلي حتى ادى الى خلل الدين الحاضر »[٢٧] .

طبعت **أم القرى وطبائع الاستبداد** في القاهرة دون ذكر اسم الكواكبي عليهمــا وهربت منها نسخ كثيرة الى بلاد الشام ، وعند النظــر الى الكتابين يجـد القاريء تحليلا عميقا لضعف العالم الاسلامي في تلك الفترة خاصة في اجزاءه العربية وبيان أسباب هذا الضعف وانواع علاجه ، وفيهما دعوة الى العلاج الصحيح . ونرى تركيزه على مطلبين جوهريين : ١) لا بــد من الوقوف أمام المتدينين الذين يقفون في طريــق

---

٢٧ — عبد الرحمن الكواكبي ، **الاعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، (بيروت : المؤسسة العربيـــة للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) .

التقدم الفكري والعلمي ، و ٢) بمطالبة العرب باستعادة دورهم في تقرير مستقبل الاسلام ومصيره .

تكمن اهميـــة الكواكبي في تمييزه بين الحركة العربيـــة والدعوة العامة الى النهوض بالعالم الاسلامي. أما دعوة نهوض العالم الاسلامي فقد كان جمال الديـــن الافغاني من الذين بداؤ بها. ومما لا شك فيه أن الكواكبي قد تأثر بجمال الدين الافغاني ولكن حركة الأفغاني الاصلاحية كانت تعتبر العالم الاسلامي كله رقعة واحدة يجب أن تتوحد تحت قيادة خليفة واحد سواء كان هذا الخلفية تركيا أم افغانيا أم عربيا ، بينما ميز الكواكبي بين الشعب العربي والشعوب الاسلامية من غير العرب اعتمادا على الدور الذي قام به العرب في نشر الدين الاسلامي ، ولهذا نرى الكواكبي يؤيد فكرة الوحدة الاسلامية ، وفي الوقت نفسه يدعو الى الغاء حق السلطان ووجوب مبايعة رجل عربي من قريش بالخلافـــة في مكة . ويرى جورج انطونيوس أن حملة الكواكبي هذه لا تنطوي على أي نوع من التعصب بل على النقيض من ذلك فهي تدعو الى نبذ الخلافات الطائفية ، وقد كتب يدعو الى المساواة بين الأديان لتحقيق التماسك القومـــي [٢٨] .

لقد عكس فكر الكواكبي على كثيرين ممن شاركوا في الثورة العربية سنة ١٩١٦ والذين ركزوا على فكرة اللامركزية الادارية داخل الدولة العثمانية مع ابراز العنصر العربي فيها . وقد ساعدت « جمعية الاتحاد والترقي » وهي الجمعية التي تألفت سرا في سالونيك وكان معظم افرادها من الشبان الآتراك واليهود أولا وخليط من النصاري والمسلمين . وكان هدفهم جميعا القضاء على استبداد السلطان عبـــد الحميد . أما العرب الذين انضموا الى هذه الحركة فقد فعلوا ذلك بوصفهم من رعايا الدولة العثمانية وليس بوصفهم قوميين عرب . وكان من أهـــداف هذه الجمعية اقامة حكومـــة على اساس انصهار جميع الاجناس كما نص على ذلك دستور سنة ١٨٧٦ . وقد أثمرت جهود هذه الجمعية في الوقوف أمام حكم عبد الحميد التسلطي وذلك عندما منح السلطان عبد الحميد دستورا سنة ١٩٠٨ . وبذلك شعر المواطنون بحرية سياسية لم تكـــن من قبل وخاصة أولئك العرب الداعون الى القومية العربية . ونتج عن ذلـــك تـــآخي

---

٢٨ — جورج انطونيوس ، **يقظة العرب** ، ترجمة ناصر الدين الاسد واحسان عباس (بيروت : مؤسســة فرانكلن للطباعة والنشر ، ١٩٦٢) ص ١٧٢ . نشر الكتاب أصلا باللغة الانجليزية سنـــة ١٩٣٩ في فلدلفيا بالولايات المتحدة الامريكيـــة .

العرب والاتراك المسلمين والمسحيين . ولكن تطبيق الدستور عمليا بصهر الإجناس في الدولة العثمانية لم يأخذ طريقه الفعلي وخاصة ان اللغة التركية بقيت هي اللغة الرسمية للبلاد . ولكن وكنتيجة للاخاء العربي التركي أو ما سمى بشهر العسل العربي التركي فقد انشئت « جمعية الأخاء العربي العثماني » وكان من أهم اهدافها المحافظة على الدستور وتوحيد جميع العناصر والاجناس في الدولة في ولائها للسلطان وتحسين الاوضاع الاقتصادية والسياسية في المقاطعات العربية ومساواة هذه المقاطعات مع الاجناس الاخرى ، ونشر التعليم باللغة العربية ومالى ذلك .

اجريت الانتخابات لأول مجلس للنواب في ظل الدستور الجديد سنة ١٩٠٨ . وقد اشرفت جمعية الاتحاد والترقي على سير الانتخابات. وقد كان عدد أعضاء مجلس النواب في ديسمبر سنة ١٩٠٨، ٢٤٥ عضوا منهم ١٥٠ عضوا من الاتراك و٦٠ عضوا من العرب . أما مجلس الشيوخ والذي كان يتألف من ٤٠ عضوا يعينون تعينا من قبل السلطان ، فكان عدد العرب فيه ٣ فقط و٣٧ من الاتراك . وعليه فقد بدأ النفور يتسع بين الاتراك والعرب نتيجة للفرق الشاسع في التمثيل السياسي اذا اخذت نسبة عدد الرعايا العرب في الدولة العثمانية الى نسبة الاتراك بعين الاعتبار. (نسبة العرب ٥ : ١) . وقد أراد السلطان عبد الحميد أن يتخلص من جمعية الاتحاد والترقي وذلك بأن كان وراء دخول حامية القسطنطينية الىمجلس النواب وقتل وزير العدل وبعض النواب والضباط . وحين وصلت الأنباء الى سالونيك قررت الجمعية الهجوم على القسطنطينية وبالفعل دخلت قوات عسكرية القسطنطينية وخلعت السلطان عبد الحميد وعينت مكانه أخاه رشاد في ابريل سنة ١٩٠٩ الذي اتصف بالضعف الشديد،الأمر الذي ادى الى وضع السلطة وتركيزها في يد جمعية الاتحاد والترقي .

كان من المنتظر أن تتبع جمعية الاتحاد والترقي سياسة كالتي نص عليها الدستور ، الا أنها انقلبت في سياستها الى دكتاتورية اكثر بكثير مما كان عليه الحال زمن السلطان عبدالحميد . وعليه فقد الغيت جمعية الاخاء العربي مماثار الزعماء العرب واصبحت الافكار القومية العربية تنتشر عن طريق الجمعيات السريةفي الخفاء. وكان من أهم الجمعيات السرية المنتدى الادبي والقحطانية . وقد نجحت هذهالجمعيات فياقامة أول مؤتمر في باريس في يونيه سنة ١٩١٣،وقد كانت نتائج وتوصيات المؤتمر تتميز ١) بالاتجاه العلماني ٢) تميز العرب بمميزات تختلف عن بقية رعايا الدولة العثمانية ، ٣) ضرورة المشاركة السياسية بين العرب والعثمانيين .

الجدير بالذكر ان اعضاء هذه الجمعيات كانخليطا من المسلمين والمسيحيين .
ولكن لا بد من التأكد مرة أخرى على ان القبليــة والطائفية قد لعبت دورا في هذه الجمعياته ومعظمهم من الطلبة الذين كانوا مؤيدي الجمعيات بناء على علاقاتالنسب أو الطائفية،التي تربطهم بأعضاء ومؤسسي هذه الجمعيات ان مستقرء التاريخ العربي حتى عند فتح الامصار في صدر الدولة الإسلامية وانتشار العرب فيها، يجد ان الدولة كانت تشجع قبيلة كذا ومواليها في أن تقطن هذا المكان أو ذاك كما يؤكد الطبري في تاريخية . لقد تكرر الحال حتى الوقت الحاضر اذ يرى الباحث أن القبلية والطائفية قد استمرت في الوجود،وقد يكون هذا عنصرا اساسيا في فشل تحقيق الاهداف العربية القومية في الوصول الى اقامة وطن عربي واحد .

اذا كان الشعور القومي العربي قد بدأ فعلا فيالاقطار او الولايات العربية التي كانت تابعة للدولة العثمانية ، فلماذا لم تستطع الجمعيات السرية مثلا أن تتحدمعا لتحقيق هدف معين ؟ أو لماذا لم تستطع أن تلتقي الحركات الوطنية كحركة الشريف حسين والحركات السرية الاخرى في بلاد الشام تحت قيادة واحدة ؟ على الرغم من ذكر كثير من الكتاب الذين خاضوا في قضايا القومية العربية أن الثورة العربية الكبرى التي ظهرت بقيادة الشريف حسين « كانت عبارة عن التقاء رافدين عربيين هما انتفاضة المجتمعالقبليفيالحجاز وحركةطبقة الاعيانفي الشمال»[٢٩] الا أن المتتبع للحركة القومية العربية في الفترة بين الحربين العالميتين يرى تنازل المتحمسين من العرب لاقامة وطن عربي واحد واللجوء الى مشاركة القوى الاستعمارية في الاوضاع السياسية القائمة وتقوية نفوذ العشائرية والقبلية وقد مارس القوميون دور الوسيط السياسي بين السكان الاصليين للبلاد والقوى الاستعمارية الجديدة . وما أدل على ذلك ما كان يسود في فلسطين عندما تعارضت مصالح العائلات الفلسطينية التي مثلت الاهداف القومية كالحسيني والنشاشيبي وتعاونت احيانا مع الانتداب البريطاني في سبيل مصالحها الخاصة، وان كان ذلك على حساب الاهداف القومية [٣٠]. وقد لعبت العشائرية والقبلية

---

٢٩ — وليد قزيها . ذكر اعلاه . ص ٢٣ .

30 — Ibrahim Abu-Lughod, (ed.) *The Transformation of Palestine* Evanston: Northwestern University Press, 1971).

والطائفية دورا كبيرا في تحقيق الاهداف القومية في فلسطين . ان الذي ينطبق على فلسطين يمتد ليشمل كافة الاقطار العربية الاخرى . اذ ان الحركات الثورية وبفضل العشائرية والقبلية لم تنجح في خلق امة واحدة الا في المقاطعات التي اعتمدت على فرض وجودها بالقوة مع التزامها بأفكار دينية معينة كالسعودية وليبيا . وهنانجد صدق نظريةابن خلدون في المجتمع العربي وهو انه بالامكان جمع شتات القبائل العربية عن طريق الدين فقط .

اماالحركة القومية العربية فقد اتخذت مسارا جديدا منذ الاربيعينات ، وقد ركز حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة القوميين العرب والناصرية على ان مشكلة القومية العربية وفشلها في عدم القدرة على خلق وطن عربي موحد يعود الى ارتباط مصالح الطبقة البرجوازية الحاكمة بالانفصال بدلا من الوحدة،كما برهنت التجارب ابان الحربين العالميتين ، وعليه فقد ركزت هذه الفئات الثلاث على ضروره الثورة الشاملة على الاوضاع العربية الاجتماعية والسياسية القائمة ، ويلاحظ المرء أن هذه الفئات قدرفعت شعارات الوحدة والحرية الاشتراكية . ولا يتم هذا الا بجهد المواطنين جميعا من ابناء الشعب العربي كله وبواسطة نضالهم الفعلي خاصة نضالهم ضد الطبقات البرجوازية التي لا تهمها الوحدة . الوحدة لدى حزب البعث العربيالاشتراكي أمر ضروري لتقدم الشعوب العربية (طبعا لا يدعي الحزب وجود شعوب عربية وانما شعب واحد فقط) والوحدة عنده اهم بكثير من قضيتي الحرية والاشتراكية . واما الاشتراكية فلا تزيد عن كونها الغاء الامتيازات التي تتمتع بها الطبقة البرجوازية في البلاد . وهي في الواقع لا تعني المفهوم الماركسي الذي ينادي بصراع الطبقات حتى يتحقق الانتصار الشامل للطبقة المسحوقة، وانما تعني تبديل الوضع الطبقي العام لتصبح الطبقات الوسطى والدنيا التي عانت من الفقر والحرمان على رأس قمة الهرم الاجتماعي والاقتصادي . اما الحرية فيقصد بها الحزب الاستقلال السياسي من جهة وقيام نظام نيابي دستوري لدولة الوحدة من جهة أخرى .

وينادي حزب البعثايضا بالثورة الكلية الشاملة عنطريق النضال والثورة ولا يكتفي بالتغيير الفكري فقط . ويجد القائمون على الحزب انه لا بد من أن يكون الحزب رائدا للامة يقودها وينقلها من التخلف الى التقدم .

اما الناصرية فقدتشكلت من قطاعات برجوازية صغيرة وانضمت اليها فئات من الضباط والمثقفين ، ونجحت في فترات متقطعة في مصر اثناء حكم عبد الناصر ، وسوريا أثناء الوحدة (١٩٥٨ــ ١٩٦١) وفي العراق في فترة حكم عبد السلام عارف واخيه عبدالرحمن عارف (١٩٦٣ ــ ١٩٦٨) . وقد شارك القوميون العرب افكار الناصريين ، وهم مجموعة من الشباب الذين انتظموا في بيروت على اثر الحرب العربية الاسرائيلية سنة ١٩٤٨ . وتطور موقفها الاجتماعي والسياسي بعد ذلك والتي تفتت على اثر هزيمة ١٩٦٧ الى احزاب سياسية تعمل على اساس قطري .

والناظر الى الحركات القومية العربية يرى بوضوح فشل اهدافها في تحقيق وطن عربي موحد . اما اسباب ذلك فهي كثيرة ولسنا في مجال حصرها هنا. ولكن الذي يعنينا هنا هو القول بأن الاسس التي اقيمت عليها مثل هذه الاراء ،وليست النظريات ، غير مستمدة من الواقع الفعلي . ان مفهوم الامة العربية التي يتحدث عنه دعاة القومية العربية لم يكن موجودا . اما تحقيق مثل هذا المفهوم فان الطريق الذي سلك من اجله طريق غير قائم على اساس علمي . فعلى الصعيد الاجتماعي مثلا فان دعاة القومية يعزون سوء الاحوال جميعها الى الطبقة البرجوازية التي تتضارب مصالحه[1] مع الوحدة والحرية وما الى ذلك من شعارات ، ولكن نسي القوميون جميعا ان حركاتهم كانت حركات برجوازية ، بل ان ثوراتها التي نجحت في الاقطار العربية لم تبدل جديدا من الاوضاع بل زادتها سوءا . وعلى الصعيد السياسي ، فاذا ارادت هذه الفئات النجاح عليها ان تكون مثلا يحتذى به للاخرين ، فالاحكام النيابية والديمقراطية التي نادوا بها نظريا فشلوا في تطبيقها العملي . ان الحركات التي ادعت الثورية والتغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في كل من مصر وسوريا والعراق واليمن والجزائر وما الى ذلك لم تستطع ان تعبر الهوة بين الماضي والحاضر ، ولم تستطع أن تتبين ان اجهزتها الادارية والسياسية قد قامت وما تزال على أساس قبلي عشائري مناقض في طبيعته لاذابة الطبقات في مجتمع واحد . ومن هنا نستطيع أن نقرر ان وجود التراث الاجتماعي الذي هو بطبيعته قائم على القبلية يتناقض تناقضا تاما مع حركة ومفهوم القومية . فلا عجب اذا لم يكن باستطاعة ما يسمى بالحركات الثورية تحقيق هدفها في قيام مجتمع عربي واحد قوي .

نقطة اخرى جدير بالذكر هنا وهي ملاحظة نقل الافكار الغربية نقـــــلا بحذافيرها بدون النظر الى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي نبتت فيها مـثل هذه الافكار. فقاريء كتاب **في سبيل البعث** لمشيل عفلق ، يرى وكأنه ترجمـة لاراء منتسكيو في حديثه عن الشعور الفرنسي ورسالة فرنسا في تهذيب العالم ونشـر آراء الحرية والديمقراطية . ان الافتراضات الاساسية التي انطلق منها عفلـق أو غيره من دعاة القومية العربية افتراضات تاريخية يشوبها كثير من الخطأ .

وتتمثل الهوة بين الماضي والحاضر بالمحاولات التوفيقية التي يحاول العرب عن طريقها ربط الدين السلفي بالعلمانية الحديثة ، كما انعكست عن افكـــار الغرب في القرن الثامن عشر . هذه الهوة اتسعت بحيث ادي الى أن خســـر العرب كلاهما ، فلا هم سلفيون متدينون ولا هم علمانيون محدثون . وتظهـــر خطورة هذه الظاهرة في الاقطار العربية عند محاولة أي منها القيام بتغير ثوري قائم على العنف والذي لايولد الا عنفا اسوء منه . ويلاحظ ان هناك علاقة عكسية بين التغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي التيتهدف اليه الحركات القوميـة والثورة . بعبارة اخرى كلما ازداد عدد الثورات القومية ازدادت كوارثالتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية..

في مقاومة المجتمعات العربية للاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية ، سواء كانت هذهالاوضاع داخلية أو مفروضة من الخارج، فان الاعتماد على تجديد لفهم المبادىء والمعتقدات الدينية يساهم في حل الاوضـــاع العربيـة (على الاقل هكذا تعود الفرد العربي في مجتمعاته) . وقد كان نتيجة التفتيـت والانقسام وتدهور الاوضاع السياسية والاقتصادية بشكل عام ، في نهاية الدولة العثمانية ان ظهرت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية (تعود اصولها الى سنة ١٧٤٤)لتصحيح الاوضاع ومقاومة الفسادالعثماني والرجوع الى الدين السلفي. وظهرت في الجزائر حركة مشابهة على يد عبدالقادر الجزائري لمقاومة الوجـود الفرنسي (١٨٣٢ ــ ١٨٤٧) ، وظهرت الحركة المهدية في السودان (١٨٨١ ــ ١٨٩٨) لمقاومة الاحتلال الانجليزي،وظهرت الحركة السنوسية في ليبيا (١٩١٢ــ ١٩١٢٥) لمقاومة الاحتلال الايطالي الذي بدأ سنة ١٩١١ . كل هذه الحركـات كانت دينية تدعو للعودة الى السلفية لتصحيح الاوضاع المفروضة .

لا يستطيع احد ان ينكر الدور الذي قامت به هذه الحركات الدينية لارساءالقواعد العريضة للاستقلال والتخلص من الحكم الاجنبي على الرغم من اخفاقها تقديم تفسيرات جديدة للدين ، يمكنها منفهم طبيعة الغرب ، وتمثيل قدراته الصناعية والعسكرية للوقوف أمامه وجها لوجه كما فعلت اليابان مثلا عندما وفقت بين تراثها القديم وفي الوقت نفسه تعلمت من الغرب وتفوقت عليه في المجال الصناعي . ثم جاءت حركات الدين الاصلاحية على يد كل من الافغاني والكواكبي ومحمد عبده ، ولكن اصلاحاتهم لم تثمر في شيء سوى الدرس الذي فهمه قليلون وهو أن الصدام العربي الغربي انما هو مواجهة حضارية وليست عسكرية أو دينية او سياسية . اضف الىذلك أن الحركات العلمانية التيظهرت في الاقطار العربية لم تكن مستقلة عن الاطار الديني المعروف . ومن المعلوم أن الحركات التى تحاول أن تقوم بثورة ضد الوضع المحافظ كما حاولت الباطنية في وقت من الاوقات قد فشلت في خلق ثورة عقلانية في الفكر بحيث تكون نافذة الى جوانب المعرفة فتخضع الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لروح التحليل والنقدولا تقف أمام الضغوط والحواجز [٣١]

بقيت العلمانية الملتصقة بالتراث الاجتماعي العربي من عادات وتقاليد ودين مقصورة على نطاق ضيق في المجتمعات العربية وخاصة لدى الاقليات التي فرضت عليها ظروف خاصة أهمها الثقافة . فالمسيحيون العرب الذين قامت على اكتافهم الحركات العلمانية وما تفرعت عنها من حركات قومية كانوا اكثر انفتاحا على الفكر العربي، أضف الى ذلك أن وضعهم كأقلية في المجتمع الاسلامي . أما التيار العلماني من المسلمين والذين التقوا مع المسحيين في المجتمعات العربية حول التطور والتغير فقد وقعوا ايضا تحت تأثير التناقض بين القديم والحديث ، القديم المتمثل في الدين السلفي والحديث المتمثل في العلمانية ، الامر الذي خلق ازدواجية في العقل العربي . وقد اقتنع العقل العربي ولو على مضض (لان تاريخه يثبت طبيعته الرافضة منذ قيام الدولة الاسلامية) في الفترة بعد الحرب العالمية

محمد جابر الانصاري ، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي : ١٩٣٠ — ١٩٧٠** (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٨٠) ، ع ٣٥ . ص ١٢ .

الاولى باقامة كيانات متعددة ذات هويات مختلفة تستند الىفكرة « الوطن الواحد » والاسرة الكبيرة الواحدة. وقد اصبحت هذه الاوطان حقائق قائمة بذاتها ، بغض النظر عن ارتباطاتها الخارجية ، الا ان انصهارها معا لايزيد عن الانصهار الذي تواجد في العصر الذي سبق ظهور الاسلام . وقد ترتب على ذلك خلخلة في هوية الاقطار العربية مما يجعل من الصعب حتى الحديث عن شيء اسمه الامة العربية أو الشعور بالقومية العربية، حتى الاحزاب السياسية التي ظهرت في فترة ما بين الحربين العالميتين دليل على التخلخل العام في الهوية العربية ، ابتداء من ظهور جماعة الاخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ وانتهاء بالقوميين العرب والناصرية والبعث . ودل ظهور حزب الكتائب اللبناني سنة ١٩٣٦ على الحفاظ على وطن قومي لبناني طائفي . وقد عبر قسطنطين زريق خير تعبير عن الوضع الحضاري العام في الاقطار العربية في فترة بين الحربين قائلا :

> ان الامة العربية مقسمة الى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيرا لاتينيا ، والبعض الاخر تفكيرا انجلوسكسونيا، ويحيا فريق حياة شرقية محافظة ، والفريق الاخر حياة غربية متهورة، ويسلك بعض جماعاتها سلوكا دينيا والجماعات الاخرى يسلوكا علمانيا [٣٢] .

ان الذي تحدث عنه زريق في ثلاثينات واربعينات القرن العشرين قد ازداد وتعمق بين الاقطار العربية في السبعينات والثمانينات من نفس القرن . فاذا كان الامر كذلك فكيف نسمح لانفسنا بالحديث عن « أمة عربية » أو « قومية عربية » ان مثل هذه المفاهيم لا وجود لهاعلى الاطلاق [٣٣] .

---

٣٢ ــ قسطنطين زريق ، **الوعي القومي : نظرات في الحياة القومية** (بيروت ، ١٩٣٩) ، ص ٧٧ .

٣٣ ــ لمزيد في هذه القضية انظر في الدراسة القيمة التي كتبها :
Foad Ajami, "The Myth of Arab Nationalism, "*Foreign Avairs* Vol. 57, No. 1, 1979.

وانظر ايضا عن التنشئة الاجتماعية والسياسية في منطقة الخليج وخاصة مقالنا .
Ahmad Dhaher, " Gulf Arab youth and the Palestine Issue," *Levant* Vol. No.1 (Pakistan, 1980).

الفصل السابع

الديمقـراطيـة

— ١ —
تمهيـــد

لمفهوم الديمقراطية تاريخ قديم ذات ارتباط وثيق بالدولة والنظريات السياسية. ولمفهوم الديمقراطية معايير متعددة اختلفت على مدى تطورها وحسب المجتمعات التي سادت بها. فالديمقـراطيـة الأثينية التي نمت في القرن الخامس قبل الميلاد تختلف اختلافاً كبيراً في معناها عن ديمقراطية القرون الحديثة. وقد استعمل بعض الاميركيين في القرن الثامن عشر مفهـوم الجمهورية عوضاً أو بديلاً لمفهوم الديمقراطية. وقد ارتبطت الديمقراطية بالحكومة الدستورية، وارتبط نقيضها بالدكتاتورية. وعلى الرغم من معانيها المختلفة، فانه من الملاحظ، ان للمفهوم وقعاً محبباً تحاول الدول بغض النظر عن طبيعة حكمها، ان تصف نفسها به. فالدول الصنـاعية الغربية ذات الحزبين، التي ورثت النظام السياسي البريطاني، والدول المتعددة الاحـزاب، تدّعي الديمقـراطيـة، والدول الاشتـراكيـة الشـرقية ذات الحزب الواحد تدعى الديمقراطية أيضاً. أضف الى ذلك ان هناك عدد من الفلاسفة قد حط من شأن الديمقراطية كأفلاطون وأرسطو لاعتبارات كثيرة سنذكرها فيما بعد.

وعلى الرغم من اختلاف معاني الديمقراطية وتطبيقها على مختلف العصور والأحقاب الزمنية، الا أن للمفهوم دلالة سياسية. وتكون الديمقراطية عندما يحكم الشعب نفسه بنفسه، وبعبارة أخرى، ان يكون الشعب سيد نفسه في عملية صنع القرارات. وعلى ذلك فاننا نربط هنا بين الديمقراطية وقضايا حماية الشعب وصيانة حقوق الافراد جميعاً داخل الدولة، ولا يقتصر الامر على حماية حقوق أفراد معينين أو فئة واحدة مثلاً، بل يضم الامر كافة افراد المجتمع. وقد يتم ذلك عن طريق الحكم المباشر (أي المشاركة السياسية المباشرة) Direct Political Participation أو بواسطة التمثيل السياسي Politicul Representation وقد ينظر إلى الديمقراطية على أنها حكم الأغلبية ومنح لأقلية حقوقها، ويفهم من ذلك ان تحكم الأغلبية مع فسح المجال للأقليـة بان تصبـح أغلبيـة. أي يسمـح للأقليـة بالمشاركة السياسية. ولكن اقتصار معنى

الديمقراطي على حكم الأكثرية فقط أو حماية حقوق الافراد داخل الدولة يناقض روح المبدأ الديمقراطي الذي ينطلق من قاعدة بسيطة مؤداها ان للشعب سيادة مطلقة في الحكم، يباشرها بالطريقة التي يراها مناسبة، فاذا انعدم هذا الشرط، فإن الديمقراطية حسب التعريف المنوه عنه، لم يتح لها المجال في ان تطبق لا في أثينا ولا حتى في العصور الحديثة. ومن الافضل في هذه الحالة ان نتحدث عن ارستقراطية، او أوليجارشيه (حكم الأقلية الغنية) في الحكم وقد تكون الديمقراطية، سواء اكانت قديمة أم حديثة، ليست ديمقراطية على الاطلاق.

على الرغم من تعدد تعاريف مفهوم الديمقراطية واختلاف تطبيقاتها العملية على مر العصور فان الذي يربطها جميعا، او بالأحرى، فان الذي يشكل القاسم المشترك الاعظم بين تعاريف الديمقراطية وتطبيقاتها العملية انما هي فكرة القوة السياسية ولمن تكون؟ هل تكون في أيدي الكثرة بدلاً من القلة، ام تكون في يد واحدة فقط؟ لقد أطلق بركليس مثلاً وصف الديمقراطية على الحكم الأثيني لأن إدارة الحكم، أكرر أدارة الحكم، تشجع حكم الكثرة بدلا من القلة. ويقترب من هذا السياق وصف جون ستيوارت مل للديمقراطية بأنها حكومة الشعب ومن الشعب والى الشعب، وبذلك فلا يظهر الا حكم الأكثرية.

اذا كان المنظور الديمقراطي ينطلق من الكثرة التي تملك في يدها القوة السياسية وتدير شؤون الحكم، فهل يفهم من هذا ان تجميع القوى السياسية لا يكون الا في أيدي المواطنين ام في ايدي مجموعة كبيرة غوغائية؟ علما بان الفصل القاطع في النظام الديمقراطي ليس هو من يحكم، بل الاحرى ان يحكم القانون أو الدستور. ان تعريف الكثرة يعني عددا معيناً يزيد عن النصف بقليل ليضم الكل، وعلى ذلك فان موافقة هذه الكثرة العددية على قانون معين قد يكون في زمن معين وقد لا يكون في زمن اخر تبعاً للأعداد السكانية وتزايدها وتبعا لظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية معينة او طارئة. من هنا يمكن ان نفهم ان القانون نفسه، او الدستور قد يتحول من قانون ديمقراطي الى قانون آخر أرستقراطي أو أوليجارشي يتفق مع القلة ولا يتفق مع الكثرة. وقد يكون الحل الوسط، وليس الامثل، في التطبيق الديمقراطي بواسطة التمثيل السياسي المباشر او شبه المباشر كما ظهر الامر عند فلاسفة القرن الثامن عشر بفصلهم النظام الديمقراطي عن النظام الجمهوري. وقد تكون الاوراق الفيدرالية The Federalist Papers والدستور الأمريكي خير مثل على ذلك[1]. وعلى ذلك يمكن القول ان الديمقراطية كمفهوم يصعب تحقيقه في العالم الفعلي الواقعي، وذلك لأنه أحد المفاهيم العقلية

---

(١) لمزيد من التعرف على النظام الجمهوري، أنظر في الأوراق الفدرالية.

Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, The Federalist Papers. (New York: New American Library, 1961), edited and Withan Indroduction by Clinton Rossiter, See also In The Same book The American Constitution. P. P. 529 - 550.

التي إن تحققت في الواقع العملي فقدت معناها، والأصوب ان يقال إن هناك محاولات للوصول إلى أكبر جزء ممكن من تطبيق المفهوم المثالي للديمقراطية. إن القول بأن هناك ديمقراطية قديمة أو ديمقراطية حديثة يخرجنا عن حقيقة الديمقراطية،وسوف نعرض لتأكيد فرضنا هذا من خلال عرضنا لمناقشة مفهوم الديمقراطية وتطوره في مختلف العصور على المستوى النظري الفلسفي أولاً، ثم سنعرض للمدارس الفكرية ونظرتها للمفهوم كما ظهرت من خلال الفلسفة الغربية، ونظرة الدين الاسلامي للأمر،وسننظر في مشاكل الديمقراطية في العالم العربي الحديث، وأخيراً فإن المقارنة بين ديمقراطية الغرب ممثلة بالدول الغربية وديمقراطية الشرق ممثلة بالاتحاد السوفيتي هو موضوع الخاتمة.

- ٢ -
مفهوم الديمقراطية
في الفكر الغربي

اذا كان معنى الديمقراطية من الصعوبة بحيث يجعلنا ان نقرر عدم وجودها كمفهوم فان مناقشة الامر وتقييمه فيه تناقض منطقي شديد. وحتى لا يضيق القارىء ذرعاً بهذا الموضوع، فإنني سأخفف عليه الضيق قليلاً لأقول منذ البداية ان كاتب هذه السطور يرى معنى النظام الديمقراطي وتعريفه في هدفه. وهدف النظام الديمقراطي هو استمرار وديمومة النظام السياسي القائم والمتطابق أهدافه مع أهداف المحكوم، أي ذلك النظام الذي يشكل وحدة واحدة بين الحاكم والمحكوم يصعب التمييز فيه بين الأثنين،اذ يبدو الحاكم محكوماً والمحكوم حاكماً بغض النظر عن التعاريف والمعاني الاخرى المتبعة. المهم في الامر هو استمرار النظام السياسي القائم، المتمثل بآراء المحكومين،وبغض النظر عن شخص الحاكم، حتى وان عمد الحاكم لاستعمال القوة والاجبار، فقد تفيد القوة في استمرار بقاء النظام السياسي ولكن هذا الاستمرار يكون مبنياً على ارتباطه بشخص الحاكم فقط، ولا يوثق العلاقة بينه وبين المحكوم، ويستطيع الحاكم القيام بذلك، حتى باسم الديمقراطية، ولكن الى متى؟ وسوف يتبين هذا الهدف بوضوح من خلال استعراضنا لتطور مفهوم الديمقراطية.

ففي أثينا نمت الديمقـراطيـة وتـطورت. وتطور الديمقراطية يعني تغييراً جذرياً في المجتمع (أي مجتمع). فمن أهداف الديمقراطية العدل والمساواة. العدل في توزيع الثروة والمساواة امام القانون. وكان من نتائج الديمقراطية الاثينية ان حطمت الطبقات الغنية العليا، الأمر الذي دعا أفلاطون لمهاجمة الديمقراطية لأنه كان ينتمي الى الطبقة الارستقراطية[٢]. والواقـع ان التغيير الجذري لم يكن ناتجاً عن الديمقراطية الأثينية بقدر ما كان للحرب مع أسبارطة من تأثير. والحقيقة ان طبيعة الديمقراطية الاثينية كان لها دور كبير في تغيير الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي القائم. وعلى الرغم من أن أثينا. كانت ديمقراطية بمعنى حكم الشعب للشعب، وتبدو أكثر ديمقراطية حتى من الدول الديمقراطية الحديثة في القرون الثلاثة الاخيرة، إلا أن هدف الديمقراطية المشار اليها لم يكن هدف الديمقراطية الاثينية. ويشك الباحث أيضا انه هدف الديمقراطيات الحديثة.

(٢) Bertrand Russel, A History of Western Philosophy, (London: Simon and Shuster, (1954, 1972), p. 60.

لقد كانت اتيكا Attfica وعاصمتها أثينا Athen في بداية التاريخ قطعة من الارض يقطنها سكّان مكتفون ذاتياً من خلال اعتمادهم على الزراعة. ويفرق كافن رايلي Kevin Reilly بين المدينة (الدولة) وبين العاصمة في تأدية الوظائف. فاذا كانت الأولى تلبي احتياجات السكان سواء كانوا في الريف أو الحضر، فان الثانية تقوم بوظيفة تعظيم الحاكم وتعظيم سلطته، «فهما نموذجان متباينان في الغالب من جهة الحجم والكثافة، ولكن تباينهما في الوظيفة هو الذي كان له التأثير الأكبر فيما يوفرانه من فرص الحياة»[٣]. وكان عدد سكان أثينا في زيادة مستمرة مؤلفة من عمال وتجار. واكتشفت أتيكا ان عليها زراعة العنب والزيتون بدلاً من القمح، وبتصدير العنب والزيتون تستطيع استيراد القمح، وبذلك تضمن تجارة رابحة أفضل بكثير مما لو اعتمدت على زراعة القمح. ولكن هذا التغير في زراعة المحاصيل يتطلب رأسمال كبير مما دعا المزارعين للاقتراض. وكانت اتيكا تحكم بواسطة ملك كبقية ممالك بلاد اليونان الاخرى، وقد تحول الملك في حوالي القرن الخامس قبل الميلاد الى سلطة دينية لا أثر للسياسة فيها، وعليه فقد وقعت السلطة السياسية في أيدي الارستقراطيين الذين تفننوا في قمع المزارعين عن طريق الديون والاقتراض، وقمع عمال وتجار المدينة عن طريق إثقال كواهلهم بالضرائب. وكان نتيجة الوضع السياسي والاقتصادي القائم والذي لا يمثل المصالح العامة (خاصة عندما يصل الامر بالفلاحين والعمال الى عدم القدرة على العمل والانتاج) ان تنازلت السلطة السياسية عن مصالحها ورأت في الديمقراطية طريقاً أسلم من الوضع القائم. والواقع ان الديمقراطية الأثينية كانت قد تأثرت بالقوانين التشريعية التي وضعها صولون Solon في أوائل القرن السادس قبل الميلاد، والتي استمر تأثيرها حتى خلال حكم الطغاة الذين حكموا اتيكا في وقت لاحق. والواقع فان الديمقراطية الأثينية آنذاك كانت مسخرة لخدمة الارستقراطية حتى سقوط بركليس Pericles عندما طالب الأثينيون باشتراك أكبر في السلطة السياسية. وفي الوقت ذاته فان الازدهار الاقتصادي والتقدم السياسي في أتيكا أدى إلى نزاع مع اسبارطة تمثل في حرب البلوبنيز Peloponnesian War (حرب طروادة) (٤٣١ـ٤٠٤) والتي أسفرت عن هزيمة أثينا هزيمة نكراء[٤].

---

(٣) كافن رايلي، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥) ص ١٠١ ترجمة د. عبد الوهاب المسيري ود. هدى حجازي والكتاب الأصلي هو:

Kevin Reilly, The West and the World: A topical History of Civilization, (New York: Harper and Row, 1980), 2 Vols.

(٤) لمزيد من المعلومات حول الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في اثينا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى موت الإسكندر لا يوجد أفضل من كتاب:

J.B. Bury, History of Greece to the Death of Alexander The Great, **(New York: St. Martin's Press, 1963).**

امـا على مسـتـوى العـلاقات بين مواطني المجتمع أنفسـهم. فقد انحصر الامر بين الاغنياء والفقراء. وكان الفقراء ينظرون الى الأغنياء نظرة حسد من جهة، ونظرة شعور بان الغني لم يصبح غنيـاً إلا عن طريق الرذيلة، وهو شعور تقليدي يسود معظم المجتمعات، وقد يكـون للأمـر علاقة بتحطيم النظام الديمقراطي من قبل الفقراء الذين يعتقدون بانهم حماة العقائد والتقاليد القديمة، تماماً كما هو الحال بالنسبة للجماعات التقليدية كجماعة الأمش (Amish) في الولايات المتحدة الاميركية، الذين يجدون في النظام الديمقراطي خطراً على معتقداتهم الدينية والتراثية، ويحاولون الوقوف أمام التقدم والتنوير. فالأمش مثلا يرفضـون استعمال الوسـائل التكنولوجية الحديثة كالسيارة والطائرة والغسالة وما شابه ذلك، ويرفضـون المشـاركـة في النـظام السيـاسـي الديمقراطي من خلال الانتخابات الحزبية، ولا يطيعون تشريعات الدولة التي تتعلق بالحرب، كالانخراط في سلك الجندية او الخدمة العسكرية.

على الرغم من طبيعة الديمقراطية الأثينية، وغياب أهدافها الواضحة في استمرار النظام الديمقراطي لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة لافراد المجتمع جميعاً بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي والطبقي والعملي، الا أنها كانت ديمقراطية بمعنى حكم المواطنين لأنفسهم. فكانت نسبة من يباشرون السلطة فيها الى عدد السكان تفوق كثيراً غيرها من المدن. وقد بلغ اكبر تعداد لسكانها نحو (٤٠) ألفاً من المواطنين الذكور، وحوالي (١٥٠) الفا من النساء والاطفال والأجانب، وحوالي (١٠٠) ألف من الرقيق.. فاذا ركزنا على المواطنين الاثينيين، الذين تبلغ نسبتهم سبع مجموع السكان، وهي نسبة كبيرة، بدا لنا النظام السياسي الاثيني ديمقراطياً للغاية، وربما أشد ديمقراطية من الأنظمة الديمقراطية الحديثة. فهؤلاء المواطنون كانوا يختارون بالقرعة للعمل في جميع الحكم في المدينة. وقد جنبهم هذا بعض مزالق الانتخابات، اذ قلل الى حد أقصى من أهمية «الأسماء اللامعة» لاعضاء الارستقراطية التقليدية، وأتاح الفرص والخبرة لعدد جم من المواطنين لاداء الخدمة العامة على نحو أفضل من نظام الانتخابات، بمرونة أكبر في سياسة الحكومة، بدون مواجهة اعضاء البيروقراطية المتشبثة بمراكزها، أو خدش رجال السياسة القديمة، كما حث المواطنين على مواكبة الأحداث العامة، لأنهم قد يجدون أنفسهم فجأة أعضاء في مجلس المدينة»(٥).

اذا كان الصـراع بين الغني والفقيـر وحـرب طروادة عوامـل اسـاسيـة في ضعف الديمقراطية الأثينية، فإن هناك عنصراً آخر لا بد من إضافته أيضاً، وهو مرض الطاعون الذي أصاب المنطقة سنة (٤٣٠ ق.م)، وقد انخفض عدد السكان إلى درجة كبيرة، وفي ذلك العام اضطر بركليس التنازل عن الحكم نتيجة لحكم (١٥٠٠) قاض بأنه كان يسرق من خزينة الدولة.

---

(٥) كافن رايلي، ذكر سابقاً، الترجمة العربية ص ١٠٢.

وفي العام التالي (٤٢٩ ق.م) توفي ولديّ بركليس نتيجة لمرض الطاعون،(٦) واستمرت الحرب قائمة بين اثينا وإسبارطة، وكانت اثينا تمثل الديمقراطية بينما مثلت اسبارطة الدكتاتورية، واستطاعت اسبارطة إحراز النصر على اثينا.

وحتى نستطيع ان نفهم غضب افلاطون وأرسطو على الديمقراطية الاثينية لا بد لنا من ان نفهم قليلاً عن دكتاتورية أسبارطة. لاسبارطة، كما يقول راسل، تأثيرين على التفكير اليوناني بكامله: أحدهما واقعي والآخر أسطوري(٧). وتجلت الواقعية في تصميم اسبارطة على ان تهزم أثينا، و ظهرت الاسطورة في التأثير على النظرية السياسية وتشكيلها عند افلاطون وارسطو وغيره. وقد لا يبالغ الباحث انه قال ان الأمر قد امتد إلى العصور الحديثة، فتأثر بها كل من روسو ونيتشه والاشتراكيون القوميون، كالنازيين والفاشيين.

كان الاسبارطيون يعتبرون انفسهم قمة الهرم الاجتماعي والسياسي والعسكري، أما غيرهم من اليونانيين او غير اليونانيين فهم مجرد عبيد لهم يعملون في الأرض فقط، وكانت مهمة الاسبارطيين القيام بحروب دورية مع جيرانهم والاستيلاء على أراضيهم والتقليل من عدد سكانهم. فقد كانوا يدربون أبناءهم منذ الولادة على الحرب. وغالبا ما كانوا يتخلصون من الاطفال الذين لا يقوون على المشاركة في الحرب مستقبلا. ويبقى الاطفال الاسبارطيون يدربون في مدرسة وأحدة كبيرة حتى سن العشرين، وذلك بقصد تعليمهم تحمل الالام والنظام وطاعة القوانين والانخراط في الخدمة العسكرية لصالح الدولة(٨). وتبدأ الخدمة العسكرية الحقيقية بعد سن العشرين. وكان يحق للفرد الزواج شريطة ان يكون قد زاد عن سن الثلاثين، وعندئذ يصبح الرجل مواطناً. وعلى المواطن واجبات تجاه الدولة، ولا يسمح للمواطن بأن يكون غنيا، ولكنه يعيش على قطعة من الأرض التي يعمل فيها المزارعون من غير المواطنين. وكان يمنع من امتلاك الذهب او الفضة(٩).

اما النساء فلم يكن دورهن يختلف كثيراً عن دور الرجال، فكن يشتركن في القيام بالأعمال التدريبية ويتعلمن الصبر وتحمل الالام، بما في ذلك مآسي فَقْدِ الأبناء، الذين حُكِمَ عليهم بالقتل من قبل القانون أو موتهم في ساحة المعركة. وكان دستور اسبارطة ينص بصراحة، على ضرورة انجاب المرأة الاسبارطية أكبر عدد ممكن من الابناء، وقد اباح للمرأة الاسبارطية ان تبحث عن زوج آخر، إذا ثبت ان زوجها عقيم لا ينجب. ويعفي الدستور الاسبارطي الأب الذي له ثلاثة أبناء من الخدمة العسكرية، ويعفي الرجل الذي لديه أربعة اطفال، من كل التزاماته بالدولة.

---

(٦) J.B.Bury, Ibid. PP.407—409.

(٧) B.Russel, Ibid. P.94.

(٨) J.B.Bury, Ibid. P.121 and after.

(٩) J.B.Bury, Ibid.

الدستور الاسبارطي على درجة عالية من التعقيد، فكان على رأس الحكم ملكان ينتسبان لقبيلتين مختلفتين يعينان بالوراثة. ويكون أحد الملكين فقط مسؤولا عن الجيش أثناء الحرب، وأما أثناء السلم، فقوة كلا الملكين محدودة، ويحكم الدولة الى جانب الملكين ٢٨ عضواً يزيد عمر كل منهم عن ستين سنة، ويختارون من قبل المواطنين (الاسبارطيون ومن العائلات الارستقراطية فقط) مدى الحياة. ويعتبر مجلس الـ ٣٠ عضواً هو القوة السياسية الحاكمة لحل النزاع والقضايا التي تعرض عليه. ومن ثم يعرضها على مجلس المواطنين الذي ليس له الحق في نقاش المواضيع المطروحة، بل عليه ان يصوت إما بالقبول أو بالرفض فقط، واما القرار النهائي فهو دائماً لمجلس الثلاثين. وإلى جانب المجالس الثلاثة المذكورة، هناك مجلس مكون من خمسة اعضاء، وهو ما يسمى بالمحكمة العليا. وينتخب هؤلاء الخمسة مَن قبل مجلس المواطنين. (علينا ان نتذكر ان مجلس المواطنين محصور على الاسر الارستقراطية الاسبارطية). ومهمة هذا المجلس مراقبة تصرفات الملكين، وعندما يذهب أحدهم الى الحرب، فان عضوين من هذا المجلس يذهبان معه للقيام بمهمتهما[١٠]

كانت اسبارطة ودستورها مصدر إعجاب كثير من اليونانيين. وقد يكون سبب ذلك استمرار وديمومة النظام السياسي القائم أكثر من أي دولة يونانية اخرى في ذلك العصر، (من القرن الثامن، تقريبا حتى سنة ٣٧١ ق.م) عندما هزموا في معركة ليوكترا (Leuctra) وانتهت بذلك عظمة اسبارطة العسكرية[١١].

ويعود اعجاب افلاطون بالنظام الذي كان متبعا في اسبارطة الى هزيمة أثينا على يد الاسبارطيين سنة ٤١٤ ق.م. وقد كان أفلاطون يافعاً آنذاك، (ولد سنة ٤٢٨ ق.م) ينتمي الى اسرة ارستقراطية، وقد كان تلميذا لسقراط الذي كانت ديمقراطية أثينا قد أجبرته على تجرع السم. وقد تكون هذه الاسباب قد أدت بأفلاطون لان يكره الديمقراطية وينتصر للدكتاتورية. في الواقع، فان أحداً لا ينكر عظمة أفلاطون كفيلسوف، ولذا يركز الباحثون دائماً على مدح أفلاطون ونظريته أكثر من تركيزهم على فهم الخليط الكبير، الذي خلط فيه افلاطون الفلسفة مع الدين والتصوف والرياضيات والموسيقى وغير ذلك. ونحن هنا سنحاول فهم عدائه للديمقراطية من خلال فهمنا حبه للديكتاتورية. لقد اعتمد أفلاطون على غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، ولكنه استطاع ان يجمع كل فلسفات السابقين عليه في نسيج جديد. فقد أخذ عن فيثاغورس (Pythagoras) وبارمنيدس (Parmenides) وهيراقليطس (Heraclitus) وسقراط (Socrates)، حيث استمد الخطوط العريضة لفلسفته من فيثاغورس، كالاتجاه الديني

(١٠) B.Russel,Ibid. P.97.

(١١) B.Russel, Ibid. P.99.

والاعتقاد بالخلود والعالم الاخر واحترامه للرياضيات وجزء كبير من التصوف (Mysticism) وقد أخذ من بارمنيدس فكرة ان الوجود موجود وخالد، وان الوجود حقيقة ثابتة غير محددة بزمان او مكان، وكل ما عدا الوجود فهو خيال، ولا يمكن ان يخرج شيء من لا شيء. فالوجود قديم أزلي وغير محدد وغير متغير. وقد تعلم من هيراقليطس عكس ما تعلمه من بارمنيدس: إن العالم متغير باستمرار ولا يمكن ان يكون غير ذلك. اما نتيجة جمعه لنظريتي كل من بارمنيدس وهيراقليطس في الثبات والتغير، أدى به لأن يضع نظريته في المعرفة (Epistimology)، ومؤداها ان المعرفة الانسانية لا يمكن ان يكون مصدرها الحواس فحسب، بل لا بد ان يكون العقل شريكا في ذلك. اما من استاذه سقراط، فقد تعلم منه الاخلاق، واعتماده على نظريات دينية في تفسيبره للعالم. ففكره الخير (The Idea of Good) فكرة سقراطية صرفة.

كيف جبلت هذه الافكار معاً تأكيداً للدكتاتورية السياسية عند افلاطون؟ إذا كان يمكن تلخيص أفكار أفلاطون السياسية بالعبارة: سيء ان تشعر بالظلم، والأسوأ منه ارتكابه، اما الأسوأ من هذا وذاك فهو صبرك على الظلم وعدم محاولة تغييره بالقوة. ولكن اقامة العدل المنشود عند أفلاطون لا بد له من ان يتم بطريقة هندسية منظمة، أو بعبارة أخرى وضع قطع اللغز معاً حتى يتم تفسيره. وإذا كانت أفكار الحق والعدل طريقاً لها، والذي يستطيع اللحاق بعالم العدل ومجتمعه، انما هو ذلك الحكيم القادر على التأمل النظري الخالص الذي يساعده، عن طريق العقل، معرفة خبايا الأمور. وعلى ذلك فالحكيم الأفلاطوني، لا بد له من معرفة الحقيقة والخير والعدل بطريقة عقلية تأملية صرفة، وهذا لا يحصل إلا عن طريق التهذيب والتعليم والتنشئة على غرار ما نص عليه دستور اسبارطة، بما يتضمن ذلك من التدريب على القتال وتعلم الرياضيات والموسيقى.

إن هدف أفلاطون الأول والأخير إنما هو بناء الدولة الكاملة المتكاملة التي يحكمها الحكماء، ولا يتم ذلك الا عن طريق السلطة السلطوية الدكتاتورية وليست الديمقراطية. وعلى ذلك يؤكد أفلاطون في محاورته المشرع (Statesment): «إن للديمقراطية معنيان حسب تطبيقهما، وهي اما تكون ديمقراطية بالقانون او بدون قانون، وهي في نهاية الامر، ضعيفة وغير قادرة على إقامة الخير العظيم (العدل) أو إقامة الشر العظيم، وهي (الديمقراطية) أسوأ أنواع الحكومات المحددة بالقانون، وأجود أنواع الحكومات التي لا تحكم بأي قانون على الاطلاق[١٢]. وعلى ذلك يرى أفلاطون في حكم الكثرة اقل أنواع الحكم كفاءة، سواء كان ذلك لعمل الخير أو لعمل الشر. وفي كتابة الجمهورية (The Republic) يفضل الديمقراطية بأمر

(١٢) **Plato,** Statesman. **Collected Dialogued of Plato,** edited by **Edith Hamilton and Huntington Caivns, (Princeton: Princeton University Press, 1938), PP.1018-1087.**

يسيـر عن حكم الطاغيـة «بسبب» أن المغـالاة في الشيء يؤدي الى ردة فعل في الاتجاه المعاكس. وتؤدي الديمقراطية الى ظهور الطغاة[١٣]

قضية العدالة (Justice) هي هم أفلاطون الأول. ولا يرى أفلاطون العدالة إلا من خلال الكـل وليس الجـزء. وعليـه فهو ينظر الى الدولة العادلة التي توجد الأفراد العادلين وليس العكس. ويرى المواطنين ثلاثة أقسام: طبقة الحكام وطبقة الجند وأخيراً طبقة عامة الشعب. وتنحصر القوة السياسية في أيدي طبقة الحكام فقط، ويكون وجودها متوارثاً في ابنائها، إلا أن هذا النظام الجامد لا يمنع من أن يرتقي أحد الاطفال النابغين من طبقة الجند او عامة الشعب الى مرتبة الحكام، وفي الوقت ذاته يبيح أفلاطون لطفل الطبقة الحاكمة، إذا لم يثبت جدارتـه في طبقتـه، ان ينـزل إلى الطبقـات الأخرى الأقل مرتبة، وتحافظ الطبقة الحاكمة على وجـودهـا من خلال التعليم والتهـذيب واتباع القواعد والقوانين الاقتصادية والدينية. ويلاحظ قارئ جمهورية افلاطون مقدار اهتمامه بطبقة الحكام أكثر من أي طبقة أخرى، كيف لا، وهي الطبقة المميزة في المجتمع، ويرى افلاطون في ذلك عدلاً لأنها الطبقة القادرة على تسيير أمور الطبقتين الاخريين. ويتطابق الأمر مع تعريف أفلاطون للعدالة وبما تقوم به كل طبقة من عمل دون تدخل طبقة بالاخرى.

والتعليم الافلاطوني ومناهجه تفرضه الطبقة الحاكمة، ومن خلاله يتعلم الاطفال خدمة الدولة والاعلاء من شأن موت الافراد في سبيل الدولة، وتعليمهم ان الموت أفضل بكثير من حالة العبودية. لذلك فقد استثنى من منهجه التعليمي قصص وروايات هوميروس وهيزيود (Homer and Hesiod)، لأن قصصهم ورواياتهم تعلم النـاس الخـوف من المـوت. وحتى المـوسيقى، فلا ينبغي تعليم تلك التي تثير الحزن او الراحة، بل لا بد من منهج للموسيقى خاص، وهو ذلك الذي يعلم الشجاعة والاقدام. وحتى الطعام، فلا ينبغي أكل السمك واللحم المطبوخ، بل لا بد من أكله مشوياً وبكميات قليلة حتى لا تحتاج الدولة الى تنويع الطباع؟ وعلى طبقة الحكام ان تعيش على الكفاف وتسكن في بيوت صغيرة وبسيطة، وتعيش حياة شيوعية عامة تنعدم فيها الملكية الفردية، يأكلون ويشربون وينامون في مكان واحد. ويحرم عليهم اقتناء الذهب والفضـة. وعلى الرغم من انهم فقـراء فليس من مسوغ لهم ان لا يكونوا سعداء. والمقصود من ذلك هو الخير العام للمدينة. ويرى أفلاطون ان الغنى شر كبير، وأن الفقر شر أكبـر، ولا وجـود لأحـدهمـا في جمهـوريتـه. وعلى ذلك يرى أفـلاطون شيـوعيـة النساء والاطفال. والواقع انه لا يفرق بين الرجال والنساء، ويرى قدرة النساء على ان تتساوى بالرجال في الحكمـة والفلسفـة وشؤون الحرب. ويختار المشرعون طبقة الحكام، ويعقدون زواجات جماعية، إذا رأوا الأمر يتطلب ذلك، من أجل الحفاظ على عدد الطبقة الحاكمة.[١٤]

(١٣) Plto, The Republic. Book I, in Ibid.

(١٤) Plato, Ibid, Books I-IV.

حتى يقوم المنهج التعليمي ويؤمن به الأفراد لا بد لهم من أن يؤمنوا بأسطورة معينة. وأسطورة أفلاطون كانت: إن الله قد خلق الناس اشكالاً مختلفة، فمنهم الذهب وهم الحكام الفلاسفة، ومنهم الفضة وهم الجنود، ومنهم الحديد والنحاس والرصاص ويمثلون طبقة عامة الشعب، وهي الطبقـة المكرسة للعمل وخدمة الطبقتين الاخريين. اما الأطفال فينتمون الى الطبقات الثلاث، ولكنهم يرتقون وينخفضون حسب اجتهاداتهم العلمية والعملية. ولا بد من ان يتعلم الناس هذه الأسطورة حتى تثبت في عقولهم جيدا وتصبح قاعدة عامة متبعة. والواقع ان مجتمعات العالم تأخذ دائماً بمثل هذه الاساطير، فاليابانيون مثلا يعتقدون بأن اليابان كانت أول ما خلق الله من العالم، وأن الامبراطور الياباني انماهومن نسل آلهة الشمس، وكل من يخالف أو يشكك في هذه الاسطورة فهو معرض للعقاب.

العدالة الأفلاطونية هي أشبه ما تكون بالعدالة القانونية في وقتنا الحاضر، وبالطبع فهي ليست عدالة سياسية. لقد عددنا انفسنا في الوقت الحاضر على ان نجمع بين العدالة وبين المساواة. ونستغرب فعلا اذا تحدثنا عن العدالة بدون ذكر المساواة بين الأفراد. ولكن نظرة أفلاطون الى العدل تكمن بقيام كل طبقة من طبقات جمهوريته بعملها دون التدخل في شؤون بعضها البعض، وفي ذلك أيضاً عدل اذا أخذ بعين الاعتبار كل طبقة على حدة، ولكن أفلاطون ينـظر إلى الطبقات الثلاث كوحدة واحدة تشكل الدولة، وفي ذلك استبعاد لفكرة المساواة. والسؤال الأهم من فكرة العدالة هو: ما الذي ستحققه جمهورية أفلاطون؟ .إلى جانب القوة الحربية وتأمين المأكل والملبس والمسكن للانسان وتميز طبقة على أخرى، فلا اعتقد ان هناك أشياء أخرى الى جانب هذه ستحققها الجمهورية. وقد يكون سبب ذلك أن افلاطون قد عايش فترات الحرب والجوع والمرض والهزائم العسكرية، فلم يفكر في شيء غير هذه الأمور التي تشغل بال أي رجل دولة أو مشرع أو مفكر يحاول الخروج من مأزق. هل ينطبق الامر على دول العالم الثالث مثلاً، ومن ضمنها الدول العربية في محاولاتها الافلاطونية خاصة، وأن الطبقات أو بالأحرى الأسر الحاكمة في العالم العربي تتصف بالحكمة الأفلاطونية، هكذا يبدو الامر كما تظهره وسائل الاعلام على أقل الأحوال؟ سؤال يطرح الان وجوابه يعرف لاحقاً.

ليست القضية قضية الديمقراطية او الدكتاتورية كمفهوم عقلي ذي ارتباط بعالم «المثل» (لنستعمل كلمة أفلاطون نفسه)، أو العالم الذي لا يمت الى الواقع، وانما القضية نابعة من قضية التطبيق العملي للمفهوم، وقضية التطبيق العملي لا تعتمد على رغبة الفرد الواحد في ايجاد الشيء او عدمه. فالفرد الذي يملك قوة التنفيذ قادر على تنفيذ ما يعتقده، ولكن المسألة تبقى غير جذرية اذ لا بد من التقاء مصلحة رغبة الفرد القادر على التنفيذ مع رغبات ومصالح الاخرين من أفراد المجتمع. فاذا كانت رغبة الفرد القادر على التنفيذ بناء المجتمع القوي عن طريق العمل والانتاج، وكانت رغبة الافراد الاخرين كذلك، فانني عندئذ أستطيع ان اتحدث عن

قاسم مشترك أعظم تلتقي فيه وجهات نظر الأفراد، سواء ما كان منهم في القمة او في الحضيض. فالبناء والعمل ومنهما العدالة والحرية والمساواة وغير ذلك من مفاهيم لا تقوم بعملية فصل الافراد عن بعضهم البعض في وحدات معينة، لكل وحدة مصالحها الخاصة وحياة منهجها الخاص، كما ان نفس العملية البنائية لا تتم بتداخل الافراد وتشابكهم معاً، لان ذلك سيحقق البناء، بل لا بد من معاملة الافراد كوحدات مستقلة، كل منهم ذو شأن معين ولكنه مكمل لبقية أفراد المجتمع.

الخلاف بين الافراد لا شك فيه، وقد يؤدي الخلاف، وهو الناتج عن تضارب المصالح والرغبات الفردية في المنهج المتبع لتحقيق الأهداف او في الأهداف نفسها، الى وجهات نظر متباعدة ومتصارعة لا تحل إلا بوجود مقياس معين نقيس به الأمور، أو اللجوء الى العنف. اما اللجوء الى العنف فهو يحل الاشكال مؤقتا، لان العنف لا يولد الا العنف، واما المقياس الذي يمكن إيجاده او هو بالأصل موجود، فهو إما مقياس علمي أو منطقي أو مقياس قانوني فرضه الدين او العادة او القانون الوضعي. وهذا الاختلاف الذي أشار إليه افلاطون في الكتاب الاول من جمهوريته حول ايجاد مقياس ثابت للعدالة بعد ان رفض مقياس السفاسطة في ان تكون العدالة «لا تزيد عن كونها مصلحة الأقوى» وأصرّ على ان تكون العدالة مفهوم مثالي. ووجهة نظر أفلاطون نظرة دينية صرفة في الأمر. فاذا اتبع الانسان المقياس الديني القائل بانه الله وحده هو الذي يقرر ما هو حسن وما هو غير ذلك، وهو بدوره عادل، فيمكن القول بأن الإنسان الذي يأتمر بأوامر الله هو إنسان حسن وعادل، وذلك الذي يشت عن القانون الإلهي يعتبر غير ذلك. وهنا نجد أنفسنا ملزمين مرة أخرى بمقارنة المقياس النظري بالواقع العملي. فعلى المستوى النظري نحن نملك مقياساً ثابتاً للأمور، ولكن هدف المقياس لا يتحقق إلا عند تطبيقه في العالم الواقعي. بعبارة أخرى، نحن نستعمل مقياساً عملياً للمقياس النظري، وقد تكون حقيقة النفع الواقعية أو حقيقة اقتناع الأفراد بالواقع العملي مقياس عملي لذلك النظري. ولكن هذا لا يمنع رفض عدد من الناس للمقياس العملي، لأنه لم يحقق لهم النفع المطلوب، وهنا لا بد من النظر إلى الغالبية العظمى أي الكثرة التي يوافق عليها أفراد المجتمع، وهي قضية أخلاقية أيضاً إلى جانب انها قضية عملية بحاجة إلى بحث أطول وأعمق.

ويشارك أرسطو أفلاطون رأيه في رفضه للديمقراطية. وقد استمرت السياسة الأرسطية على درجة عالية من الأهمية حتى نهاية العصور الوسطى. وقد لا تكون السياسة الأرسطية مهمة لسياسيي العصور الحديثة، إلا أنها لا شك تمثل اختلاف الآراء السياسية في العصر

الهليني.. وحتى نلقي نظرة على رأي أرسطو في الديمقراطية لا بد من النظر إلى فلسفته السياسية.

يبدأ كتاب السياسة لأرسطو بالنظر إلى أهمية الدولة ويعتبرها أرسطو قمة العدل والخير وتتقدم الأسرة على الدولة في الزمان، وهي التي تقوم على علاقة الرجل والمرأة وعلاقة السيد بالعبد وكلتا العلاقتين طبيعية للغاية. وتجمع عدد من الأسر معاً يسمى بالقرية، والدولة لا تزيد عن كونها عدد من القرى المكتفية ذاتياً. وأرسطو كأفلاطون يهتم بالكل أكثر من اهتمامه بالبعض فضلاً عن الفرد. وتمثل الدولة كلًا متكاملاً، فاليد المفصولة عن الجسد لم تعد يداً، وكذلك الفرد المفصول عن الجماعة لا أهمية له على الاطلاق. وعليه فإن أهمية الفرد لا تكون إلا عن طريق انضمامه للجماعة لتأليف الدولة(١٥).

ويتطرق أرسطو لموضوع العبيد. وهو يرى في العبودية أمر طبيعي، فهناك اناس أذكياء وآخرون غير ذلك، ومن الطبيعي أن يكون أفراد الصنف الأول أسياداً والصنف الثاني عبيداً. ويختلف أرسطو عن افلاطون في رفضه للجمهورية المقترحة من قبل أفلاطون وخاصة فيما يتعلق بشيوعية النساء والأطفال والملكية. فالأسرة عند أرسطو أساس الدولة، والملكية الخاصة يجب أن تحترم، ولكن على الناس أن لا يكونوا أنانيين بحيث يحرمون غيرهم من استعمال جزء كبيـر منها إذا تطلب الأمر. فالأريحية والكرم عند أرسطو فضائل لا تنمو بغير وجود الملكية الخاصة (Private Property).

إذ خُير الباحث بين نظامى أفلاطون وأرسطو فانه سيختار أفلاطون، ولكن الخيار ليس حباً في أفلاطون وآرائه، بل نكاية بنقد أرسطو لأفلاطون. فأرسطو لا يؤمن بالمساواة بين بني البشر، بل يضع فاصلاً كبيراً بينهم، فالرجل يحكم زوجه وكأنه ملك، ويحكم أولاده وكأنه ملك مطلق، ويحكم عبيده وكأنه ملك مستبد، على الرغم من أن كثيراً من دول العالم الحديث تأخذ بنصيحة أرسطو ولا تنظر إلى مساواة المواطنين بشيء.

الدولة المثالية ـ ان لم يكن لها مدلول معين ـ عند ارسطو هي الدولة التي تسعى لتحقيق الخير لجميع افرادها، والدولة السيئة هي التي لا تنظر الا لمصلحة القائمين عليها. وعلى ذلك فهو يجد ثلاثة انواع جيدة كالملكية والأرستقراطية والدستورية مقابل ثلاثة أنواع سيئة كدولة الطغاة أو الطاغية والأوليجارشية (حكم الاغنياء) والديمقراطية. ويلاحظ هنا ان وصف الدولة الجيدة او السيئة يعتمد على تعريف اخلاقي صرف لمن بيدهم مقاليد الحكم وليس بوصف

(١٥) Aristotle, Politics. The Complete Works of Aristotle, edited by Jonathan Barnes, (Priceton: Princeton University Press, 1984), PP. 1986 - 2129. Book I.

القوانين العامة التي تتبعها الدولة. فحكم الارستقراطية هو حكم الرجال الذين يتمتعون بفضيلة، اما الحكم الأوليجارشي فهو حكم الاغنياء، ولا يرى ارسطو ان الفضيلة والغنى يتبع احدهما الاخر، بل على العكس من ذلك، فانه يجد ان هناك فجوة كبيرة بينهم، وذلك لانه لا يرى ان الفضيلة تعتمد على عوامل خارجية، بل لا بد لها من ان تكون مع الفرد بالفطرة. وعلى ذلك فان أرسطو يرى الخلاف شاسعاً بين حكم الارستقراطية (الأفاضل) وحكم الأغنياء (الأوليجارشيه). وهناك فرق بين حكم الديمقراطية والحكم الدستوري (المدينة) (Polity)، إذ يحتوي الحكم الدستوري على عناصر أخلاقية، بعكس الديمقراطية التي يتسلم بواسطتها الفقراء الحكم ولا يكترثون للأغنياء. والملكية أفضل من الأرستقراطية والأرستقراطية أفضل من الدستورية (المدينة)، وحكم الطاغية أسوأ من الأوليجارشيه، والأوليجارشية أسوأ من الديمقراطية(١٦).

الطاغية عند أرسطو يبحث عن الغنى، بينما يبحث الملك عن الشرف. والطغاة غوغائيون يمتلكون السلطة عن طريق وعودهم للمواطنين بحماية مصالحهم من النبلاء. وحتى يبقى الطغاة في الحكم، عليهم الوقوف امام اي شخص له كفاءة، اما بالسجن او بالاغتيال اذا استدعي الأمر، وعليهم منع التجمعات واقفال النوادي واتاحة الفرصة لتعليم المناهج التي تؤيد القائمة فقط. فلا يوجد مجالس نيابية او تجمعات لمناقشة الامور السياسية. وعليهم ان يمنعوا اتصالات الناس بعضهم ببعض حتى لا يعرفون انفسهم، وعليهم تعيين عيون (جواسيس) لهم في كل مكان، وعليهم ان يشغلوا مواطنيهم بأعمال وأشغال لا تمت الى واقع حياتهم، كما كان يفعل ملوك مصر ببناء الأهرامات، وعليهم الاشتراك في حروب مستمرة حتى يظل المواطنون يشعرون بحاجة الى قوادهم. والواقع ان هذا التصوير الارسطي من كتاب السياسة ينطبق على طغاة التاريخ جميعاً وحتى في الوقت الحاضر.

المواطن الارسطي لا يعمل بالزراعة او بالتجارة. ومن يعمل فليس له الحق في ان يكون مواطنا. ويملك المواطن ارضاً ولكنه لا يعمل بها. الذين يعملون في دولة أرسطو هم الاجانب والعبيد. واليونانيون جميعا عند ارسطو مواطنون لانهم يتصفون بالحكمة والذكاء واذا توحد اليونانيون أصبحوا سادة العالم.

اما ديمقراطية روما فقد تطورت حسب تطور الدولة. فقد كانت روما في الأصل مدينة صغيرة كالمدن اليونانية، وكانت تعتمد في تجارتها على أبنائها وليس على الغرباء. وقد اتصف

---

(١٦) **Aristotle,** Politics. Ibid. **Books I-II.**

(١٧) **B. Russel,** Ibid. **P.271.**

ملوك مدينـة رومـا بالارستقـراطية، وقد وصلوا للحكم عن طريق الاختيار الديمقراطي. كما اضيفت عوامـل أخـرى حتى بدا الحكم في المـدينـة الرومـانيـة وكـأنه خليط من الملكية والارستقـراطيـة والديمقراطية[١٧]. وأدت الفتوحات العسكرية الرومانية الى غنى المواطن الروماني فقد زها واتسع نطاق الزراعة الرومانية التي كانت في الأصل تعتمد على المزارعين الصغار وعائلاتهم وأصبحت الاراضي الزراعية ملكا للارستقراطية واستبدلت الايدي العاملة الوطنيـة بأخـرى من العبيد.. وقد عمل مجلس الشيوخ الروماني الى النظر في مصلحتهم الخاصة، حتى وان كان ذلك على حساب الدولة او حساب مواطنيها. وقد أدى الوضع الجديد الى حركة إصلاحية ديمقراطية في القرن الثاني قبل الميلاد، الا انها لم تسفر عن شيء سوى الحـروب الاهليـة والتي بدورهـا أدت الى قيام حكم الطغاة بدلاً من الديمقراطية[١٨]. يقول رستوفتسف: لم تقدم روما شيئاًة جديداً غير العبث والافلاس والوقوف امام أي حركة سياسية مستقلة[١٩].

اما العصور الوسطى (القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر)، فقد سيطرت الكنيسة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية على الرغم من التعارض بين الكنيسة الممثلة لسلطة الله على الارض، وسلطة الملوك الممثلة للسلطة الدنيوية، وكذلك فقد شاهدت هذه الفترة العديد من الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة والدين والسياسة من جهـة أخـرى. وكـانت الكنيسة قد بنيت كمؤسسة اجتماعية واقتصادية وسياسية مستمدة قواعدها من الانجيل وكتب العهد القديم والتعاليم الدينية، بالاضافة الى جوانب فلسفية معينة. وبناء على ذلك فقد استطاعت الكنيسة ان تملك زمام القوتين الدينية والدنيوية. وعلى الرغم من تقسيم العصور الوسطى الى فترات مختلفة من القرن السادس حتى القرن الحادي عشر، وتسميتهـا بعصـور الظلام، بالمقارنة بالفترة المتأخرة منذ القرن الحادي عشر، وتسميتها بعصور الظلام، بالمقارنة بالفترة المتأخرة منذ القرن الحادي عشر حتى الخامس عشر، والتي شاهدت أفكار افلاطون والقديس أوغستين أولا، ثم آراء أرسطو والقديس توما الاكويني، الا ان الفلاسفة جميعاً كانوا يؤيدون سلطة الكنيسة[٢٠]. ولم يكن للديمقراطية الأثينية أو غيرها وجود.

---

d. Russel, Ibid. P.272.

Rostovtseff, History of Ancient World, **Vol. II, PP. 255-256, Cited in** Ibid. **P.273.**

(١٨) For more details on the Political Philosophy of the time see St.Augustine. The City of God Against the Baganf, **(Cambridge: Harvad University Press, 1957, 1972); and Thomas aquines,** On Kinship, **Tranlated By G.B. Phelan, (Torinto: The Pontificial Institute of Mediavel Studies, 1959); The Political aspects of Aquines** as well as **religious views are to be found in.**The Pocket Aquines: Selections from the Writings of St. Thomas, **edited by Vernon J. Bourke, (New York: Washington Square Press, 1966).**

(١٩)

(٢٠)

اما العصور الحديثة (Modern) والتي بدات منذ عصر النهضة (القرن السادس عشر)، فقد اتسمت بصفات تختلف عن سمات العصور الوسطى. وكان من أهم مظاهر هذه السمات ضعف السلطة والكنيسة وقوة السلطة العلمية. وقد تبع هذا التغير تغييراً في الاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فعلى الصعيد السياسي أخذت قوة الدول في الظهور لتحل مكان القوة الكنيسية وسلطتها ممثله بقوة الملوك ثم تحولت كما تحول الأمر في اليونان، قوة الملوك الى قوة الديمقراطية وعلى الصعيد الاجتماعي، فقد بدأ ظهور الفردية بدلاً من الجماعية. وعلى الصعيد الاقتصادي، تحولت القوة الاقتصادية من ايدي الارستقراطية الى أيدي التجار. ومنذ الثورتين الاميركية والفرنسية أصبح للديمقراطية شأن كبير. اما الاشتراكية كمبدأ مضاد للديمقراطية القائمة على الملكية الخاصة، لم تظهر كقوة مهيمنة الا بنجاح الثورة البلشفية سنة ١٩١٧.

لم ينتج عصر النهضة فلاسفة، على غرار ما ظهر في اليونان وروما وحتى العصور الوسطى، سوى رجل واحد أبرز علما في الفلسفة السياسية، وهو نيقولاي ميكافيلي (Nicoolo Machiavelli) (١٤٦٧_١٥٢٧) والذي آمن بأن «الأنبياء المسلحين هم الذين كانت لهم الغلبة والسلطة، بينما فشل غيرهم غير المسلحين»[٢١] اي الذين لم يمتلكوا القوة.

كتاب الامير، اعتماداً على مصادر تاريخية واعتماداً على الأحوال السياسية التي كانت تسود ايطاليا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، محاولة لبناء الدولة القوية. وهو يعزي سبب الضعف الذي ساد ايطاليا في عصره الى الكنيسة الكاثوليكية ورجال دينها الذين على حد قوله، «صنعوا الايطالي اللاديني والشرير» وكذلك فانها (الكنيسة) كانت «العامل الأساسي في تقسيم ايطاليا الى دويلات وإمارات مجزئة متقاتلة معا» ويكمن الحل في «ايجاد امير قوي قادر على توحيد هذه الامارات المتنازعة»[٢٢]. فالدعوة الميكافلية صريحة للأمير مديسي (Medici) حاكم فلورنسا آنذاك، لتحرير ايطاليا من البرابرة الغرباء (الفرنسيين والاسبان) وتوحيد ايطاليا بكاملها. ونصيحة ميكافيلي للأمير المذكور ان لا يكون طيباً بل ثعلباً ماكراً وقوياً كالأسد ولا يثق بأحد، خادعاً ومدع للتدين والدين[٢٣].

---

(٢١) Niccolo Machiavelli, The Prince. Translated into English by George Bull, (New York: Penguin Books, 1961, 1979), P. 51.

(٢٢) Ibid. Chapter XI, PP.73-76.

(٢٣) Ibid. Chapter XVIII, PP.99-101.

اذا كانت الغاية تبرر الوسيلة عند ميكافيلي، فلا شك بان لديه عناصر اخلاقية متشابكة، أو بالأحرى لنقل على حساب عناصر غير أخلاقية. ولكن الهدف في نهاية الأمر هو الذي ننظر اليه بعين الاعتبار. فهدف ميكافيلي هو بناء الدولة الآمنة، القوية، المستقرة والمستقلة. الدولة التي يحكمها دستور يحفظ حقوق الامير والنبلاء وعامة الناس الشرعية بنسب تتفق مع مراكز قواهم. وفي مثل هذا الوضع يصعب قيام الثورات والانقلابات، ويستمر قيام النظام السياسي بغض النظر عن الوسائل الديمقراطية او الدكتاتورية التي تسعى لتحقيق الهدف، وهذا جانب له أهميته الاخلاقية. ويزداد الجانب الاخلاقي في الأمر عندما يقرر ميكافيلي اعطاء قوة أكبر لعامة الشعب من أجل تحقيق الاستقرار السياسي. ولكن لا بد من مناقشة الأمر بصورة أدق من خلال مناقشة وسيلة الهدف. اذا كان الهدف نبيلاً، فلا بد من اختيار وسيله نبيله لتحقيقه فمن المنطق أن يتولد الشيء الجيد من شيء جيد. الا ان هذا لا يصدق في جميع الحالات، فمن الجائز ان يتولد الشيء الجيد من شيء مناقض له تماماً، كما يمكن ان نحصل على الورد من الشوك، ويبقى للمرء ان يقرر ما اذا كان الشوك جيداً أو الورد أو كلاهما أو لا شيء منهما. ولكن ولأجل مناقشة الفكرة فقط، لنكن مثاليين قليلاً لنؤكد ان الوسيلة الجيدة لا بد من ان ينتج عنهــا نتيجة جيدة، ولنتخذ مقياساً لدراسة الوسائل، واذا استثنينا مقاييس الدين والاخلاق والمنطق الأرسطي وركزنا على مقياس العلم، وقررنا ان هناك مقياساً علمياً لدراسة النجاح الذي سيؤدي الى غايات ناجحة. ولكن هذا النجاح لا يتحقق الا من خلال قوة مقياس العلم نفسه، أي طرقــه ومنهاجه. وعلى ذلك يمكن ان نقول: إن القوة هي مفتاح الحل بالنسبة للنجاح أو الفشل، أو بالأحرى هي الجسر الذي يربط بين الوسيلة والغاية. ففي السياسة تعتبر القوة السياسية هي المسؤولة عن وضع الوسائل وتحقيق الغايات، وهذه الحقيقة، اذا صدقنا انها حقيقة، فانها تنفي معطيات كثيرة كالقول بان «الحق ظاهر للعيان» ولا بد للحقيقة من ان تظهر في النهاية «أو كالقول «إن حبل الكذب قصير» أو «الشر لا يدوم» طالما ان هناك قوة تدعم ذلك. وعلى ذلك، فان مصادقة الرأي العام قوة، كما أن الدعاية والاعلام قوة كبيرة، والانتصار قوة اعظم، وبالتالي يتبادر للمواطنين عن طريقها، أنهم لم يصلوا الى أهدافهم فحسب بل قد حققوا فضائلهم واكتشفوا ذواتهم وهوياتهم. وهذا بالفعل ما قامت به روما والكنيسة الكاثوليكية. ويمتد الامر ليشمل الدول الكبرى في الوقت الراهن. فاذا كان الأمر كذلك، فلا شك بان ميكافيلي كان ديمقراطياً بالقدر الذي كان عليه ريشارد نيكسون، الرئيس السابع والثلاثون للولايات المتحدة الأميركية.

أمــا تومــاس هوبــز (Thomas Hobbes) (١٥٨٨_١٦٧٩) فقــد عبـر عن اراءه في الديمقــراطيــة من خلال ترجمتــه لأعمــال ثيـوسيــديدس (Ihucydides)، مشيراً إلى شرور الديمقراطية على أثر مطالبة أعضاء البرلمان الانجليزي سنة ١٦٢٨ تنفيذ وثيقة الحقوق Pe-tition of Right) وفي سنة ١٦٥١ نشر كتابه التنين (Leviathan) والذي لم يلق الترحيب من

احد. وقد كان آنذاك في فرنسا، حيث لم يعجب الكتاب اقرانه من الانجليز المقيمين في فرنسا لأسباب سياسية، ولم يعجب الحكومة الفرنسية بسبب هجومه على الكنيسة الكاثوليكية، مما اضطره للرجوع الى انجلترا، حيث وعد كروموبل (Cromwell) (الذي كان في الحكم آنذاك) أن لا يعمل في السياسة، أو يكون له اي نشاط سياسي.

يختلف هوبز عن غيره من دعاة تقسيم الافراد الى فئات مختلفة، بل يؤكد على ان الافراد جميعاً متساوون. ففي حالة طبيعية، وقبل ظهور الدولة، كان كل فرد يحاول الابقاء على حريته، وفي الوقت ذاته يحاول السيطرة على الاخرين، وهذه الرغبات نابعة من حب الفرد في البقاء. ويؤدي هذا الوضع الى «حرب الكل ضد الكل»، والذي يجعل الحياة «قذرة وقاسية وقصيرة». وفي الحالة الطبيعية، يقرر هوبز، انه لا توجد ملكية ولا عدالة او ظلم، بل هناك حرب ضارية وضروس. وفي مثل هذا الوضع لا يظهر من الفضائل «غير القوة والخداع»[٢٤].

ويشرح هوبز في الجزء الثاني من الكتاب، كيف يمكن للأفراد التخلص من هذه الشرور، عن طريق الانصياع لقوة مركزية قادرة على حفظ الامن والاستقرار لصالح الجميع، عن طريق العقد الاجتماعي (Social Contract). والواقع، فان فرض هوبز هو نوع من الاسطورة التي يشرح بواسطتها، أو بالأحرى، يبرر كيفية خضوع الافراد للسلطة المركزية. ويقارن هوبز بين الانسان غير المتعاون مع غيره من الناس، وبين النحل الذي يتعاون أفراده معا. ويرى هوبز ان النحل لا يتنافس مع بعضه البعض من أجل السمعة والشرف، ولا ينتقد السلطة الحاكمة، أما الإنسان فهو دائم التنافس مع الاخرين من أجل الرفعة والسمعة والشرف والقيادة. ولا يتعاون الافراد إلا عن طريق السلطة صاحبة السيف القوي الحاد[٢٥]. فالعقد عند هوبز لا يعقد بين السلطة الحاكمة والافراد، كما هو الحال عند كل من لوك وروسو، كما سنرى فيما بعد، بل يعقد بين الافراد أنفسهم، بعد أن قرروا ان تنازلهم عن حرياتهم للسلطة الحاكمة القوية يؤدي الى أمنهم واستقرارهم. حقاً، أنهم بقرارهم هذا، يحولون سلطتهم السياسية. إلى أيدي من هم في الحكم، وعليه، فان حقوق الأقلية والأكثرية تصبح تحت رحمة السلطة الحاكمة التي تقرر لهم نوعية الحقوق التي يمكنهم التمتع بها. وعليه فلا يحق للأفراد الثورة والخروج على السلطة الحاكمة، لأن الحاكم لم يرتبط أصلاً بعقد من الجماعة بل الجماعة هي التي ارتبطت بعقد مع الحاكم. وعلى ذلك نستطيع القول، بان لا مجال للديمقراطية في فلسفة هوبز.

Thomas Hobbes, Leviathan, (London: Everymans Library, 1979), P. 151

اما العصر الليبرالي (عصر الأحرار) (Liberalism)، والذي بدأ منذ القرن السابع عشر حتى الآن، فقد اتسمت الحقبة الأولى من (القرن السابع عشر حتى التاسع عشر) بالتسامح الديني، والنظرة إلى الحروب الدينية نظرة سخيفة، واتساع نطاق التجارة، وآثر العصر ظهور الطبقة الوسطى وفضلها على المَلَكية أو الارستقراطية، واهتم العصر باحترام المُلْكية الفردية، خاصة، تلك التي جُمعت عن طريق العمل. اما على الصعيد السياسي، فقد نظر الى الحكم الوراثي نظرة شك وريبة والتركيز على ضرورة اختيار المجتمعات لنوع الحكومة التي يرغبونها. وكان الاعتقاد بان جميع الناس متساوون. وان غير المساواة الملاحظة بينهم، قد أتت نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية العامة، وقد أدى هذا الاعتقاد إلى التركيز على الثقافة والتعليم. واتسمت الفترة الليبرالية الاولى بالعمل الجاد وعدم حبها للملكية والارستقراطية والوقوف امام أي فكرة تمت الى العصور الوسطى بصلة. ولكنها ايضا كانت ضد التعصب الديني، كما يظهر من خلال الكالفنية، ورأت أنه لا بد من أن ينتهي الصراع بين الدين والسياسة، وذلك في سبيل التقدم العلمي والتجاري واعطاء الفرد حريته في الشؤون العلمية والاقتصادية، وقد تمثلت هذه الفردية في الولايات المتحدة في القرن السابع عشر، وفي بريطانيا في القرن الثامن عشر.

ومع التيار الليبرالي الحر المذكور، ظهرت الحركة الرومانسية بزعامة روسو (Rousseau) على النقيض تماماً من الحرية الفردية التي نادى بها التيار الليبرالي، وركزت على أهمية القومية، وتطورت الحركة على يد كل من كارلايل ونيتشه Carlyle and Nietzsche اللذان طورا مفهوم القومية وضرورة الدخول في حرب بأسمها. وكان الرومانسيون على عداء مع الثورة الصناعية ونتائجها، ولهم ميل تجاه العصور الوسطى، ونظروا الى ا مكانية رفع شعار وحدة الكنيسة مع الارستقراطية لمحاربة اصحاب المصانع وظلمهم، والوقوف الى جانب العمال ذوي الاجور. وقد غالت الرومانسية في حق الشعب على التمرد والثورة في سبيل القومية والحرية. ولكن الحرية الجماعية التي يقودها البطل عند كارلايل او السوبرمان عند نيتشه لا بد إلا أن تنتهي بحكم تسلطي فردي كما لوحظ الأمر عند الفاشية والنازية. أما التيار الثالث الذي كان ردة فعل للتيار الليبرالي، فقد تمثل في الماركسية، والتي رأت أن لا خلاص للانسان الا عندما تتولى الطبقة العمالية زمام الأمور السياسية وتبني الاشتراكية التي تذوب فيها الطبقات

(٢٤) Thomas Hobbes, Leviathan, (London: Everymans Library, 1979), P.151.

(٢٥) Ibid.

وتلغى الملكية الخاصة وتكون فيها وسائل الانتاج مشاعا للجميع.

ممثل الحركة الليبرالية في اوروبا هو بلا شك جون لوك (John Locke) (١٦٣٢ - ١٦٨٨)، والذي أتت فلسفته متطابقة مع آراء أصحاب المذهب الحر. وكانت بريطانيا قد شاهدت في القرن السابع عشر صراع البرلمان مع الملك خلال الحرب الأهلية البريطانية (١٦٤٢ - ١٦٨٩)، والتي أدت لقيام سياسة الاعتدال والتنازل والخوف من تبني فلسفة معينة على حساب فلسفة اخرى. وكانت مطالب البرلمان، في البداية ان يكون له الحق في جمع الضرائب وسن القوانين ومراقبة تنفيذها ومنع الملك من احتكار التجارة لصالحه، واعطاء مزيد من الحرية للشعب، وخاصة الحرية الدينية التي كانت الكنيسة الانجليزية قد وضعت لها تعاليم محددة، على الشعب اتباعها وعدم الخروج عنها. وطالب البرلمان ايضاً بأن تكون اجتماعاته دورية وليس بناء على طلب الملك. ولكن البرلمان نفسه، واثناء مطالبته لكل هذا، كان يخشى امتداد الصراع بينه وبين الملك، وبالتالي انقسام الشعب في حرب اهلية قد تطول.

وبالفعل، فقد اسفر النزاع بين مؤيدي الملك ومعارضيه الى انتصار الاقلية وتسلم كرومويل زمام الامور السياسية. وفي تلك الفترة، انعدم وجود البرلمان ولم يبق للديمقراطية مكان في بريطانيا، الامر الذي أسفر عن عدم رضى الكثرة من الشعب عن القلة الحاكمة. وقد أسفرت النتائج عن تنازل الملك للبرلمان لأمور عديدة تتعلق بالقوانين والضرائب وغيرها، وهذا التحول والتغيير في النظام البريطاني عرف باسم الثورة البريطانية سنة ١٦٨٩.

ويعتبر لوك محرك الثورة البريطانية وفيلسوفها، كما انه يعتبر ايضا رسول الثورتين الفرنسية والأميركية، فقد استفاد فولتير (Voltaire) ومنتسكيو (Montesquieu) ورجالات الثورة الأميركية من أفكاره، ويبدو تأثيره واضحاً في الولايات المتحدة عند النظر في علاقة الرئيس الاميركي بمجلس الشيوخ. اما أهميته في انجلترا، فقد كانت أقل مما كانت عليه في الولايات المتحدة أو فرنسا.

ينطلق لوك من مبدأ ان الحكومة المدنية ناتجة عن عقد اجتماعي. والعقد الاجتماعي شيء طبيعي وليس سببه قوة خارجة عن نطاق الكون. وبغض النظر عن كون العقد قد بني على أساس تاريخي ام أساس قانوني، فالقضية هي ايجاد تبرير لضرورة ايجاد الدولة، وضرورة طاعة الافراد لها، وفكرة العقد الاجتماعي هي الفكرة التي استعملت في مقابل فكرة الحق الالهي التي سادت قديما. وقد اشتهرت هذه النظرية (العقد الاجتماعي) لدى العامة الذين يرفضون السلطة الملكية، وحتى السلطة الكنسية في العصور الوسطى. لقد أشار توماس الاكويني الى النظرة بدون تعمق، ولكن جروتيوس (Grotius) قد طورها بشكل جيد. وقد استعملت نظرية العقد الاجتماعي لتبرير وجود القوة السلطوية ممثلة بان «الملوك لا يخطئون وطاعتهم

واجبة»، كما أن الامر لدى هوبز الذي اعطى الحق للملك باستعمال كل السلطات بدون مناقشة الأفراد له، لأن الأفراد وبمحض ارادتهم، تنازلوا عن حرياتهم للسلطة القائمة عن طريق عقد عقدوه بين أنفسهم، وقد يفسر هذا دكتاتورية كرومويل ودكتاتورية تشارلز الثاني. ولكن جون لوك قدم تفسيراً آخر للعقد الاجتماعي بحيث جعل السلطة الحاكمة طرفاً في العقد، تماماً على عكس هوبز، الذي أخلى مسؤولية السلطة الحاكمة ولم يجعلها طرفاً في العقد الاجتماعي. وعلى ذلك فالدولة مسؤولة عند لوك، ويمكن معارضة الافراد لها، بينما هي غير مسؤولة عند هوبز ولا يمكن معارضتها. وعليه، فان نظرية لوك ديمقراطية، إن الشيء الوحيد الذي يحد من ديمقراطية لوك هو أنه يخرج من لا يملك ملكية أرض أو عقار من قائمة المواطنين، وبذلك يقصر المواطنة على جزء معين من الشعب[٢٦].

القوة السياسية عند لوك هي الحق في وضع القوانين وتنفيذها، ومهمة الدولة لا تزيد عن كونها تصحيح للأخطاء، لذا وجدت للدفاع عن الوطن او منع حدوث الاخطاء في الدرجة الأولى بناء على عدالة قوانينها، تماماً كما كان الانسان في الحالة الطبيعية يعتبر حاكما لنفسه، ولكن عندما يكون هناك ملك طرفا في النزاع، فان دور الدولة في تصحيح الاخطاء يكون دوراً ثانوياً، لان الحاكم هو نفسه مذنب كالآخرين، فكيف يكون الانسان حكما وحاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه. وعلى ذلك يرى لوك، ان من الخطأ ان تملك الدولة كل السلطات وتحكم حكماً مطلقاً، ولا بد للسلطة القضائية ان تكون مستقلة تمام الاستقلال عن السلطة التنفيذية[٢٧] ويرى لوك ان الملكية المطلقة ليست حكومة على الاطلاق، لأنه لا يوجد سلطة مستقلة تحكم في الامر عند حدوث نزاع بين الملك ورعيته. ويؤكد لوك، على أن المجتمع المدني هو الذي تحكمه الاكثرية. ويبدو هذا غاية في الديمقراطية، ولكن علينا ان نتذكر، ان لوك قد استثنى النساء والفقراء (الذين لا ملكية لهم) من هذه الأكثرية (المواطنين).

أما روسو (١٧١٢ـ١٧٧٨)، وعلى الرغم من حبه لاسبارطة ودكتاتوريتها، فقد دعا للديمقراطية من خلال كتابه العقد الاجتماعي (Social Contract)، وأنكر نظرية الحق الالهي في الحكم. وهو يعتقد ان الديمقراطية تناسب المدن الصغيرة وتتناسب الارستقراطية مع المدن متوسطة الحجم، واما الملكية فتناسب المدن الكبرى. وعندما يتحدث عن الديمقراطية، فانه يتحدث عنها بالمعنى الاثيني القديم، أي بالمشاركة المباشرة للشعب. واما الحكومة التمثيلية فيسميها «انتخاب الارستقراطية».

---

(٢٦) John Locke, Civil Givernment. In the Locke Reader, edited by John Yohn Yolton, (Cambridge: Harvard University Press, 1977). PP.237 - 318.

(٢٧) Ibid.

يبـدأ روسو عقده الاجتماعي بعبارة «ولد الانسان حراً، الا انه في كل الأماكن مكبل بالاغلال، وعلى ذلك فهو (الانسان) يتصور نفسه سيد الاخرين الذي لا يعدو ان يكون أكثرهم عبودية»[٢٨]. وعليه، يجد قارئ العقد ان هدف روسو الحرية، ولكنه في الواقع يعلي من شأن

المساواة حتى وان كان ذلك على حساب الحرية. ويبدو للوهلة الاولى ان العقد الاجتماعي لروسو مشابه لعقد جون لوك، الا انه سرعان ما يتبين للقارئ ان هناك ميلا شديدا لافكار هوبز. ففي اثنـاء الحالة الطبيعية، كما يرى روسو، بأي وقت ليتبين الأفراد انهم غير قادرين على الاستمرار في استقلاليتهم، وعليه، فلا بد لهم من الاتحاد معا وتشكيل المجتمع. ولكن تشكيل المجتمع يتضمن تنازل الافراد عن حرياتهم، ولكن روسو يقترح تقسيم المجتمع إلى جمعيات صغيـرة، بحيث تضمن هذه الجمعيات حرية الافراد تماما، كما كان عليه الوضع في الحالة الطبيعية، وتكون السيادة للارادة العامة التي يمثلها المجتمع. فالسيادة عند روسو ليست قوة الملك او الدولة، ولكنها ارادة الافراد العامة (General Will). وعلى ذلك يمكن ان نفهم، ان العقد الاجتمـاعي عند روسو يكون، عندما يضع كل افراد المجتمع انفسهم تحت تصرف الارادة العامة، ويكون الفرد أيضاً له استقلاليته الخاصة به. وعليه، لا بد من أن نفهم أن الإرادة الحرة العامة التي يتحدث عنها روسو تشابه إلى حد كبير قوة ميتافيزيقية خارجة عن نطاق الطبيعة. وتتصف الارادة الجماعية عنده بالحق والصواب، وكل مواطن يشارك في الارادة العامة، وفي الوقت ذاته، له ارادته الخاصة به، والتي قد تكون مناقضة للارادة العامة، وهذا يعني ان هناك مجال اختيار للافراد الذين يرغبون في عدم اطاعة الارادة العامة والخروج عنها، أي أن يجبروا انفسهم بان يكونوا أحرارا[٢٩].

لم يكترث روسو كثيرا للملكية الفردية كما كان الحال عند لوك. فالدولة، على حد قول روسـو، هي سيـدة المـوقف عند بحث امر حاجيات اعضائها. وهو لا يعتقد ايضا بفصل السلطات، كما لوحظ الامر عند كل من لوك ومنتسكيو. ولكنه يعود في الكتاب الثالث من العقد، ليؤكد ان سيادة الدولة محصورة في صنع القوانين فقط، وان هدف الدولة «الجهاز التنفيذي» هو ربط صاحب السيادة باعضاء الدولة، وفي ذلك يقول: اذا اراد من يمثل السيادة ان يحكم، أو أراد المشرع تشريع القوانين، أو اذا رفض المحكومون هذه القوانين، فانه لا يظهر سوى الفوضى، وفي هذه الحالة تنقلب الدولة الى حكم الطغاة، أو تكون دولة فوضوية»[٣٠].

---

(٢٨) **Jean - Jacques Rousseau,** The Social Contract. **Translated into English by Maurice Cranston, (London: Penguin Books, 1968, 1977), Book I, Chapter I, P.49.**

(٢٩) **Ibid. PP. 59 - 64.**

(٣٠) **Ibid. PP. 101 - 103.**

اما الديمقراطية المباشرة عند روسو فلا يعتقد انه بالامكان تحقيقها على النمط الاثيني القديم، فما يسمى بالديمقراطية الحديثة يسميه روسو «اختيار الارستقراطية»، وهو يؤيد ان تكون أفضل انواع الحكومات، ولكنها لا تتفق مع كل المجتمعات. وتحتاج ديمقراطية روسو الى مناخ معتدل، واذا زادت عن حدها انقلبت الى ضدها وفي هذه الحالة تكون الملكية من الانواع الجيدة. وعلى الرغم من دعوة روسو المحددة للديمقراطية، فان مجرد ذكرها في الكتاب أغضب الحكومة الفرنسية، الى جانب تركيزه على نظرية العقد الاجتماعي كسبب من أسباب نشوء الدولة، وليس نظرية الحق الالهي في الحكم.

لقد أصبح العقد الاجتماعي لروسو مناراً للثورة الفرنسية وقادتها، ولكن الذي لا شك فيه، ان العقد الاجتماعي يحتوي على غموض في النظرية وخاصة فيما يتعلق بالديمقراطية والارادة العامة، مما جعل تفسير عقد روسو بطريقة تحلو للقياديين والمشرعين، كما ظهر ذلك في التطبيق العملي لحكم روبسبيير (Robespierre) ودكتاتورية روسيا والمانيا وغير ذلك.

ويؤيد مؤلفو الأوراق الفدرالية (The Federalist Papers) فكرة «الحكومة الشعبية» (Popular Government) كحكومة مناقضة للملكية والارستقراطية وحكم الاقلية. ويشيرون الى فكرة الحكومة هذه بالجمهورية (Republic) والذي لا يعني ان قوة الحكومة تستمد مباشرة او غير مباشرة من الغالبية العظمى للشعب. ويتسلم زمام الأمور في الدولة أفراد لمدة محدودة. ويطلق الكسندر هاملتون وولسن (Alexander Hamilton and Wilson) وغيرهم من المشتركين في كتابة الاوراق الفدرالية على هذا النظام اسم «الديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy). ويلاحظ الاختلاف بين النظامين، الجمهوري والديمقراطي، من خلال قراءة الاوراق الفدرالية. ويتركز الخلاف في نقطة واحدة فقط، وهي قضية التمثيل السياسي. ففي الجمهورية يكون التمثيل الشعبي في الدولة بنسبة صغيرة جدا، بينما يكون التمثيل الديمقراطي بنسبة كبيرة للغاية. بعبارة أخرى، يمثل الشعب في النظام الجمهوري، نسبة صغيرة من المواطنين بالمقارنة بعددهم، اما الديمقراطية فلا بد ان تتضمن مشاركة الغالبية العظمى من الشعب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولذا يمكن استعمال لفظ التمثيل الديمقراطي أو الديمقراطية المباشرة.[٣١]

أما جون ستيوارت مل (John Stewart Mill) (١٨٠٨-١٨٧٣)، فقد ربط بين الديمقراطية والدولة المثالية. ففي كتابه الدولة التمثيلية (Representative Government)، يقرر مِلّ على ان

---

(٣١) The Federalist Papers, No. 9.

أفضل أنواع الدول والحكومات هي تلك التي تكون فيها السيادة أو القوة المركزية العليا لتسيير شؤون الدولة، في يد أفـراد المجتمـع، ولكـل مواطن الحق في إدلاء صوتـه والمشـاركـة السياسية[٣٢]. وعلى الرغم من ان مِلّ يذكر بصراحة على ان النظام الديمقراطي قد لا يكون هو الافضل، ولكن هو خير ما هو موجود. وينطلق مِلّ من دعوته للتأكيد على الحرية والمساواة للجميع. والواقع ان فلاسفة القرن الثامن عشر الغربيين، انطلاقاً من مبادىء السيادة الشعبية والحقوق الطبيعية، قد فهموا المواطنة وأقاموها على أساس من الحرية والمساواة، والتي تعني حق المواطن في المشاركة السياسية. اما الاغريق فقد نظروا إلى الأمر نظرة مختلفة، ونصوا بصراحة على كون الأفراد أحراراً ومتساوين في المجتمع السياسي عندما يطيعون القانون فقط. وقد نص القانون على أن يكون الأفراد أحراراً ومتساوين طالما أنهم لم يكونوا عبيداً أو أبناء عبيد. والحق الذي لا شك فيه، والذي لا يبالغ الكاتب ان قال: إن الأقدمين وفلاسفة القرن الثامن عشر لم يعتبروا الحرية والمساواة لجميع أفراد المجتمع، فقد بقيت العبودية ولم تزل، واستثنى دعاة الديمقراطية في القرن الثامن عشر النساء من المشاركة السياسية. ولم يحاول ديمقـراطيو القرن الثامن عشر إزالة التفرقة بين الأفراد، والقائمة على الجنس أو الدين أو الغنى، أو ما شابه ذلك. ولكن مِلّ، وعلى الرغم من أنه لم يقصر المشاركة السياسية على فئة معينـة من النـاس، بل كانت دعـوتـه لجميـع أفـراد المجتمع باستثناء القصر والمعتوهين والمجرمين، إلا أنه لم ينظر إلى مشاركة الأفراد السياسية كحق لهم يمارسوه، بل كواجب عليهم لا بد من ممارسته[٣٣].

ولكن كيف يمكن لأفـراد المجتمـع ان يشـاركوا في الحياة السياسية اذا لم يكونوا مستقلين اقتصاديا؟ والمقصود بذلك، اذا كان واقع الفرد الاقتصادي يتطلب منه الاعتماد على الاخرين، فلا بد من ان لا يكون هناك حرية في المشاركة السياسية. وبالفعل فقد رأى هاملتون، في الاوراق الفدرالية ذلك. وعليه، يلاحظ ان أحد الآراء التي نوقشت في فيلادلفيا عند وضع الدستور الاميركي، انه لا بد من توفر المِلْكية كشرط من شروط المشاركة السياسية.. فالنساء والقصر والخدم وغيرهم غير مكتفين ومستقلين اقتصاديا، ولذا فان مشاركتهم السياسية لا تكون بحرية تامة.

فحتى تنتصـر الديمقـراطيـة السيـاسيـة، يجد الباحث أيضاً، أنه لا بد من انتصار المشاركة الاقتصادية والاجتماعية، كالقضاء على التفرقة القائمة على العرق أو اللون أو الدين أو الغنى وما إلى ذلك. والباحث لا يتفق مع رأي ماركس على ان الديمقراطية الحقة لا تتحقق

---

(٣٢) **John Stewart Mill,** Representative Governmment, **Collected Works, Essays on Politics and Society, Vol. XVIII, (Torinto: Torinto University Press, 1977), PP. 371 - 571.**

(٣٣) **Ibid.**

الا بانتصار الطبقة العمالية وتسلمها للحكم، وذلك لان ماركس يجعل من ذلك طبقة مميزة على باقي أفراد الشعب

وانتصار الديمقراطية أيضاً يتطلب انتصاراً للمساواة، واهمها المساواة التعليمية وتكافؤ فرص التعليم. ويؤكد مِلّ على أن من واجب الدولة تأمين التعليم لمواطنيها، وفرض التعليم على المواطنين لحد معين. وعلى الرغم من اعتراف مِلّ بأن جميع الناس لا يملكون قدرة متساوية على التعلم، ولكنهم يشتركون بنسبة ذكاء تؤهلهم للانخراط في السلك التعليمي، ويبقى السؤال ما هو نوع العلم والتعليم الذي تفرضه الدولة على مواطنيها؟ مازال الأمر غامضا في دول العالم الحديث بالنسبة الى نوعية العلم الذي يسمح به، والذي هو في الغالب لصالح الدولة.

إن المشكلة الاساسية في الحكومة الديمقراطية ـ سواء كان الامر لدى المدافعين عنها ام المعارضين لها ـ هو المتناقضات التي تكتنفها على الرغم من التغيرات العديدة والاراء الزائدة في مختلف العصور. ففي كل العصور كانت مشكلة القيادة إحدى المشكلات الاساسية التي تعاني منها الديمقراطية والفلسفة المدافعة عنها، بالاضافة الى مشكلة من يحكم؟ الكثرة أم القلة، وكذلك قضية أن يحكم الرجال المتساويين كأناس أحرار أم الرجال غير المتساويين الذين يملكون ذكاء وقوة؟ أو لا هؤلاء ولا أولئك، وإنما يترك الأمر لانتخابات الناس الشعبية؟ وكان مِلّ وجيفرسون يأملان أن تكون هناك حكومة شعبية قادرة على تذويب الفوارق الطبقية بغير التضحية في القياديين الموهوبين.

من خلال الاستعراض العام للآراء الديمقراطية الغربية، يلاحظ الاهتمام الكبير من خشية حكم الطغاة. وحكم الطغاة لا يظهر فقط من خلال حكم الفرد الواحد أو المجموعة الصغيرة، بل يظهر ايضا من خلال حكم الكثرة على حساب القلة. وحكم الكثرة او الأغلبية، قد يؤدي أيضاً لظهور الديماغوجية والدعاية التي ترمي لتنصيب الدكتاتور في الحكم، وبذلك تنقل الديمقراطية الى دكتاتورية. ويظهر الأمر بوضوح عندما تبنى الامبراطوريات باسم الديمقراطية ويصعب على القياديين التوفيق بين الديمقراطية في المركز ومحاولة تطبيقها في الخارج.

- ٣ -

المشاركة السياسية في الاسلام

تنبع المشاركة السياسية في الاسلام من النظام الاسلامي السياسي. ويختلف النظام السياسي الاسلامي عن غيره من الانظمة الاخرى، فهو لا يحكم من قبل طائفة او طبقة أو جماعة، والأهم من هذا وذلك، فهو **ليس نظاماً وراثياً أو ديمقراطياً بالمعنى الغربي**. وحتى تفهم المشاركة السياسية فيه لا بد من ان نتعرف على النقاط الرئيسية التالية:

١ - كل عمل فردي أو جماعي لا بد من ان يتم في حدود الشرع الاسلامي (قانون الله)، وأساسه القرآن الكريم والحديث الشريف، وهما أساس الدستور الاسلامي «وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون». «وان أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وأن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون» (المائدة، ٤٧-٥٠). «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم أجراً كبيرا» «الاسراء، ٩).

٢ - ليست السيادة في الدولة الاسلامية للأمة أو للحاكم وانما السيادة لله وحده، ويمارسها أفراد الامة الاسلامية من خلال طاعتهم لقوانين الله وتنفيذ إرادته. وما الحاكم إلا منفذ لأوامر الله يختاره الناس، ويشير القرآن الكريم إلى أن مفاهيم السلطة والقوة والسيادة لا تكون لأحد إلا لله وحده، «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير». (الملك، ١) ويأمر الله باقامة العدل، «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل، إن الله نَعِمَّا يعظكم به أن الله كان سميعاً بصيراً». (النساء، ٥٨).

٣ - إن هدف الدولة الاسلامية إنما هو إقامة العدل وحماية أفرادها بغض النظر عن الوانهم وأشكالهم وأجناسهم وانواعهم، (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم أو الوالدين والاقربين ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيراً». (النساء، ١٣٥).

٤ - لا يملك الحاكم في الدولة الاسلامية سيادة ولا يمارس سيادته على الناس، وإنما يستمد سلطته من خلال طاعته لله، وهو موظف اختاره الناس لخدمتهم. وعلى ذلك فلا يوجد عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم في الدولة الاسلامية، ولكنه بين الحاكم والمحكوم من جهة والله من جهة أخرى، ويعتبر العقد ساري المفعول طالما نفذ الحاكم والمحكوم قوانين الله وارادته. وعلى الناس طاعة حكامهم الذين اختاروهم. واذا لم يستطع الافراد طاعة الحكام فان هذا يعتبر خروجا على الشريعة الاسلامية. وكذلك فاذا شت الحاكم عن تنفيذ اوامر الله فلا يحق له الولاء والدعم والتعاون من الناس «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وذلك خير وأحسن تأويلا». (النساء، ٥٩).

٥ - يختار الحكام من بين المسلمين الاكفاء مواطني الدولة الاسلامية بغض النظر عن ارتباطاتهم العائلية او حسبهم ونسبهم أو مقدار ما يملكوه من غنى، بل يعتمد الامر على الكفاءة والفضيلة وليس للاعتبارات الاجتماعية او الاقتصادية ويتم، الاختيار عن طريق البيعة[٣٤].

---

(٣٤) للتعرف على نظام البيعة وأنواعها وشروطها، انظر في محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام (الكويت. دار البحوث العلمية، ١٩٨٠)، الطبعة الأولى ص٢٦٢ ـ ص٢٦٦. يقسم محمود الخالدي البيعة إلى بيعة انعقاد وبيعة طاعة. وتتميز بيعة الانعقاد «برضى من يُبايَع ليتولاها، ورضى المبايعين له، فلا يصبح المبايَع رئيساً للدولة إلا إذا تمت له بيعة الانعقاد». (ص٢٦٣). أما بيعة الطاعة فهي «بيعة جمهور المسلمين لمن تمت له بيعة الانعقاد» (ص٢٦٥)

٦ - على الرغم من ان دستور الدولة الاسلامية هو القرآن الكريم، إلّا ان المسلمين مجبرين على المشاركة في الحياة السياسية من خلال «الشورى»[٣٥] وهذا الامر يؤدي الى وجود مجالس تشريعية على المستويات المحلية وعلى نطاق الدولة الاسلامية، ويمتد الأمر ليشمـل علاقـات الدولة الاسـلاميـة بالدول الاخرى. وعلى ذلك فالمواطن في الدولة الاسـلاميـة يتحمـل مسؤولية إسداء النصح والخبرة للدولة. والشورى حق للمواطن المسلم كما انها في الوقت ذاته واجب عليه ممارستها «فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فاذا عزمت فتوكل على الله، ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران، ١٥٩). وقال أيضاً «فما أوتيتم من شيء فمتـاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون». (الشورى، ٣٦_٣٩).

---

(٣٥) للتعـرف على نظام الشـورى في الإسـلام انظر في أبي الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣). عبدالحميد متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم في المـاركسيـة والديمقراطية الغربية (الاسكندرية منشأة المعارف ١٩٨١). عبدالحليم حسن العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة (القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤). عبدالحميد اسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٨١). قحطان عبدالرحمن الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق (بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٤). عزالدين التميمي، الشورى بين الأصالة والمعاصرة (عمان: دار البشير، ١٩٨٥).

- ٤ -

الديموقراطية في العالم العربي

لم تتح فرصة كافية لتطبيق الشورى في العالم الاسلامي بالمفهوم الاسلامي كاختيار او انتخاب اعضاء مجلس الشورى الذي ليست من مهمته تشريع القوانين لان القوانين ما أتى في القرآن الكريم وسنة نبيه، وانما مهمته الرقابة على تنفيذ قوانين الله ومحاسبة الحكام والاداريين في الدولة الاسلامية. واذا كانت الدولة الاسلامية في بداية امرها قد اهتمت بالشورى الا ان ذلك لم يوضع في التطبيق العملي. وحتى الدولة الاموية والعباسية وغيرهما قد اخفقتا في تطبيق الشورى على المستوى الذي اقره النظام الاسلامي. ولكن هذا لم يكن يمنع اولي الامر ومن يملكون الامور من استشارة القوم كل في تخصصه. فكان الخليفة يستشير اهل الخرب في المعارك والمهندسين عندما يرى الحاجة للبناء والاقتصاديين في الامور الاقتصادية وهكذا، وكان الخليفة في كل من دمشق وبغداد يشاور «أهل الحل والعقد» وهم الوجهاء وكبار القوم في العاصمة، ويشاور حكام الاقاليم والذين بدورهم يشاورون «أهل الحل والعقد» في اقاليمهم وهكذا، الا ان مجالس الشورى المنتخبة من افراد المجتمع لم يكن لها حظ وافر في تاريخ الدولة الاسلامية.

واما في العالم العربي الحديث (بعد الاستقلال) فان المشاركة السياسية **مفهوم غامض وغير محدد نتيجة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية**. فالانظمة الاجتماعية العربية هي انظمة افضل ما يقال عنها انها قائمة على اساس فكرة «الراعي والرعية» (Client-Patron Relationship) بمعنى ان يوفر الحاكم للشعب خدماته مقابل اعطاء الشعب ولاءه للحاكم. واذا كان الامر كذلك فان المستوى الفكري لمناقشة امر المشاركة السياسية من الخطأ ان يكون، ولا يمكن وصف المشاركة السياسية العربية، ان وجدت، بأي نهج من منهاج الديموقراطيات الغربية او الشرقية او غيرهما.[٣٦] ويتعلق الامر اكثر ما يكون بالتراث العربي القائم على اساس القبلية.

---

(٣٦) من مدارس الديموقراطية المدرسة الليبرالية الشائعة في الدول الرأسمالية الغربية والقائمة على فكرة التمثيل النيابي ونظرية فصل السلطات وتعدد الأحزاب. والمدرسة الاشتراكية التي تقيم حق الممارسة السياسية وتحصرها في طبقة واحدة او تحالف عدة طبقات كتحالف العمال مع الفلاحين. ولا يسمح هذا النظام الا بوجود حزب حاكم واحد وفي احسن الأحوال يجعل الحزب الواحد نفسه مسؤولا عن عدة احزاب ثورية اخرى. اما المدرسة الثالثة فهي ممارسة الديموقراطية المباشرة بمعنى اشتراك المواطنين في اتخاذ القرارات السياسية كما كان الأمر في اثينا.

بدأت بوادر النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ظهور دعوات كل من جمال الدين الافغاني وعبد الرحمن الكواكبي و محمد عبده. وكانت فحوى هذه الدعوات التوفيق بين المباديء الغربية ومباديء الاسلام، فالشورى تعني الديموقراطية والزكاة تعني الضرائب وهكذا، الا ان هذه الدعوات لم تسفر عن تغير المجتمعات العربية، ومما لا شك فيه ان الاحتكاك العربي بالغرب عن طريق الارساليات التعليمية قد أسهم في عملية ظهور الوعي القومي العربي الا ان الحرب العالمية الاولى قد اسفرت نتائجها على غير ما كان يتوقعه العرب، فقد قسمت المجتمعات العربية وحكمت من قبل الاستعمار البريطاني والفرنسي والايطالي وغيرهم،وسمح للهجرة اليهودية الى فلسطين استعداد لاقامة دولتها التي تكون بمثابة عازل بين شطري الوطن العربي الشرقي والغربي. وقد شاهدت الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية قيام دولة اسرائيل في فلسطين سنة ١٩٤٨، وظهور احزاب عربية قومية ذات طابع اشتراكي، وانتصار الثورة المصرية سنة ١٩٥٢ التي حملت طابعا ثوريا قوميا اشتراكيا، واستمر الصراع العربي الاسرائيلي، وانقسام الدول العربية الى معسكرين متناوئين اطلق عليهما اسماء متعددة: «الثوريون والتقدميون والقوميون والاشتراكيون» من ناحية و «الرجعيون والمحافظون» من ناحية اخرى، وظهرت منظمة التحرير الفلسطينية في منتصف الستينات لتستعمل كحلقة وصل بين الطرفين العربيين المتنازعين لتزيد او تقلل من كفة كل من المتصارعين على الساحة العربية المفتتة، وفي مثل هذا الوضع الممزق كان من السهل على اسرائيل ان تمتد وتتسع، وكان من الاسهل على القوى الغربية استعمار المنطقة بثوب جديد يختلف عما كان عليه الوضع قبل الحرب العالمية الثانية. وكان التركيز الغربي ونمطه اقتصاديا وسياسيا غير مباشرا.

ويجد الباحث ان المنطقة العربية منذ اوائل السبعينات حتى الان، لم يعد ينطبق عليها التقسيم السياسي الناصري (تقدميون وثوريون مقابل رجعيون ومحافظون للمنطقة. والاجدر ان يقال ان الانظمة العربية جميعا ـ منذ السبعينات تمثل وجهات مختلفة لعملة واحدة، هي فقط انظمة سياسية قائمة لا توصف بالنمو والاستمرار ولذا تتعارض مع المفهوم الديموقراطي الذي طرحناه في البداية. ومن طبيعة هذه الانظمة انها مرتبطة بشخص الحاكم وبالتالي فان الهوة السحيقة بين الحاكم والمحكوم كبيرة الى درجة يصعب التقارب بينهما. واذا كان الامر كذلك فالخيارات للممارسة الديموقراطية المطروحة عديدة ولكنها جميعا مناقضة للاوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة. فنظام الشورى الاسلامي يتناقض مع القبلية العربية. التي لا تقوم الا على الترغيب (المال) والترهيب (السلاح)، والنظام الغربي الليبرالي يتناقض مع التراث الاجتماعي العربي والنموذج الاشتراكي قائم في اساسه على القوة وتمارسه بعض الدول العربية ولكن هذا النموذج غير مضمون الاستمرار والديمومه.

النـظم السيـاسيـة العـربية نظم متفاوتة ومتباينة سواء كانت امارات ام ملكيات ام جمهـوريات تنعدم فيها الديموقراطية لاسباب تراثية صرفه. ويرى بعض الباحثين ان ازمة الديمـوقراطية العربية تعود الى اسباب عدة منها اسباب موضوعية واخرى تقع على كاهل الانظمة العربية وثالثها ينحصر في مسؤولية المثقفين العرب[٣٧]. ويرى خالد الناصر ان من الاسبـاب الموضوعية ما هو متعلق بتبعية الانظمة العربية بالدول الكبرى وخاصة الولايات المتحـدة الامـريكيـة ولا سيما التبعية الاقتصادية والمالية «التي تؤدي الى نفوذ سياسي متعاظم.. يصل في كثير من الاحيان الى تشكيل القرار السياسي في هذه الاقطار»[٣٨] وكذلك الاوضـاع الطبقية والعلاقات الاجتماعية غير العادلة في مختلف الاقطار العربية الى جانب التجزئة والضعف والتخلف الاجتماعي وانتشار الامية وعدم القدرة على التوفيق بين الاصالة والمعـاصـره، او بين الدين والعـادات والتقـاليـد السائدة، او بين التراث الاجتماعي ككل والتيارات الفكرية المعاصرة اسباب موضوعية لازمة المشاركة السياسية في العالم العربي[٣٩].

اما على صعيد الانظمة القائمة، فيرى خالد الناصر ان اعتماد الانظمة العربية على القمع والاضطهاد والتصفية الجسدية لمعارضيهم، واختلال العلاقة بين السلطة والجماهير وازدواجيـة السياسة العربية ممثلة بالاحزاب التي تدعى الثورية حيث تنادى هذه الاحزاب بالديموقراطية ولكنها تقلب ظهر المجن عند تسلمها للسلطة.[٤٠]

واما على صعيد المثقف العربي فيرى خالد الناصر ان ارتباط معظم المثقفين العرب بالتراث الغربي وانغماسه في تدبير مصالحهم الذاتية واعتكافهم على العمل الاكاديمي البحث ونفور معظمهم من الالتزام بالعمل السياسي المنظم وتحول عدد لا بأس به منهم الى ابواق تبـرر للانـظمة العربية افعالها السياسية اسباب لازمة الديموقراطية في العالم العربي.[٤١] ويعتقد الناصر ان الحل لازمة الديموقراطية العربية يكمن في ازالة اسباب الازمة التي ذكرها.

---

(٣٧) خالد الناصر، «ازمة الديموقراطية في العالم العربي» «**المستقبل العربي**» (بيروت، ١٩٨٣)، عدد ٥٥، ص٧٩ ـ ١٠٧

(٣٨) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٤١) المرجع السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

والواقع ان قضية الديموقراطية في العالم العربي هي احدى القضايا الرئيسية التي ترتبط بأمن واستقرار النظام السياسي القائم. وترى بعض الانظمة السياسية ان استقرارها لا يأتي الا من خلال مشاركة سياسية محدودة يتمثل بالانتخابات الصورية التي يشوبها كثير من التلقين والتشويش كادلاء الاصوات لمرشح واحد مثلا. وقد تفسر هذه الظاهرة عدم استمرار الأنظمة السياسية وديمومتها بان النظام السياسي المرتبط بشخص الحاكم فقط يتغير بمجرد تغيير الحاكم، واما النظام القائم على المشاركة السياسية فلا يعتريه التغيير. وقد يفسر هذا ايضا عدم قدرة الانظمة العربية على التعامل مع الدول الاخرى وخاصة الكبرى منها، فالنظام السياسي الامريكي مثلا لا يتعامل مع اي دولة عربية على اساس المصالح المشتركة التي تربط بين نظامين سياسين بل يتعامل على اساس نظام سياسي مع حكم فرد واحد او مجموعة من الافراد والذي لا يعلم احد عن مصير هذا التعامل فيما لو تغير الفرد الحاكم او مجموعة الافراد. فالاتفاقية الاسرائيلية المصرية التي وقعها الرئيس المصري الراحل انور السادات مع مناحم بيغن رئيس وزراء اسرائيل سنة ١٩٧٨ لم تكن اتفاقا بين نظامين سياسيين بل الاحرى ان يقال ان الاتفاقية كانت بين نظام سياسي ديموقراطي في اسرائيل ونظام سياسي «بلا هوية» في مصر. حقا ان هوية النظام المصري أثناء حكم عبدالناصر هي غير هوية النظام المصري اثناء حكم السادات ولكن هوية النظام السياسي الاسرائيلي عندما كان بيغن رئيسا للوزراء لا يختلف عن نظام اسرائيل السياسي عندما كانت جولدا مائير رئيسة للوزراء.

وقضية الاستقرار والامن ايضا لها علاقة بالتغيير والتحديث. والديموقراطية جزء من تحديث النظام السياسي، وفي العالم العربي كم هي قدرة الحاكم على التغيير والتحديث بحيث لا يؤدي ذلك الى الاضرار في مصالح النظام السياسي القائم. والتحديث ايضا يتطلب بناء قاعدة اقتصادية وتتطلب القاعدة الاقتصادية خلق طبقة عمالية لها مطالبها السياسية مما يؤدي الى وضع ضغط على النظام السياسي القائم قد يؤدي الى تغييره.

ان قضايا التحديث والتطوير والهوية والشرعية والمشاركة السياسية قضايا لا تساعد على امن واستقرار الانظمة السياسية القائمة في المنطقة العربية. وقد وجدت الانظمة العربية طريقا اسهل من الخوض في مثل هذه المفاهيم وهو طريق القوة العسكرية. وتهتم الدول العربية بتطوير اجهزتها الامنية العسكرية حفاظا على امنها واستقرارها. وقد تكون «الفلسفة العسكرية» التي تتبناها هذه الدول (وخاصة ما يسمى بالثورية منها) سبب في التبعية الاقتصادية والتخلف الاجتماعي وعدم قدرة المثقف العربي المشاركة مشاركة فعاله في تغيير واقع المجتمع العربي.

ان الحديث عن ممارسة سياسية في العالم العربي خطأ كبير على الرغم من محاولات تشكيل المجالس النيابية التي غالبا ما تلغى اذا ارادت هذه المجالس ان تناقش امور تتعلق بالنـظام السيـاسي. ولكن يمكن ان يناقش الباحث ما يمكن تسميته «بديموقراطية الانظمة العسكرية العربية» التي تؤمن بان السياسة مقصوره على فئة صغيرة من المجتمع وما على الافراد الا تقديم الطاعة والولاء، وتقبل ما تفرضه الدولة من قواعد وقوانين ومناهج علمية تعمل جميعا لمصلحة النظام السياسي حتى ان كان ذلك على حساب الانسان وقيمته كأنسان او حريتـه، وعلى ذلك يمكن القول: ان «الديموقراطية العربية العسكرية» فريدة في نوعها فهي ليست غربية يحكم الشعب بها نفسه. وهي ليست شرقية تفترض ان الطبقة العمالية أو من يتحالف معها قادرة على خلق مجتمع العدل، وهي ليست اسلامية قائمة على الشورى وهي ليست دكتاتوريه بالمعنى الميكافيلي تنشد بناء المجتمع القوي ولكنها «ديموقراطية عسكرية» تجمع بين جميع النظريات سالفة الذكر وتأتي في نهاية الامر خليطاً عجيباً بلا هوية لا يثمر عنه شيء سوى هدم المجتمع وتفتيته.

- ٤ -

خاتمــة

الحديث المستمر بين مؤيدي «ديمقراطية الغرب» ومؤيدي ديمقراطية الشرق حديث طويل. وعند النظر الى ما يقوله هؤلاء وأولئك، لا بد من النظر في الأوضاع الانسانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكل نظام سياسي. وقد عمدت الأنظمة الغربية والشرقية، على حد سواء، الى اقناع شعوبها أولاً ثم إقناع شعوب اخرى غير شعوبهم على افضلية المنهج المتبع لكل منها على حدة في تطبيق مباديء الديمقراطية، على الرغم من اختلاف تعاريفهم للديمقراطية.

يرى دعاة الديمقراطية الغربية انه لا بد للمواطن الفرد ان يحكم نفسه بنفسه، بدلاً من ان يدع الآخرين القيام بمهمة الحكم. ولكن حكم الشعب لنفسه يكاد يكون على امر عال من التعقيد والصعوبة، ان لم يكن مستحيلاً، وعلى ذلك يرى القائمون على الامر انه لا بد من اختيار نظام يسمح للشعب بالمشاركة السياسية عن طريق الحكم التمثيلي، أي اختيار ممثلين عن الشعب الذي يملك افراده حرية الحديث والتجمع وتشكيل الاتحادات والتعبير عن المطالب عن طريق القانون. وهذا يعني أيضاً قدرة الشعب على استبدال حكومته، التي كان قد اختارها، اذا رأى انها لم تستطع القيام بتلبيةمطالبه، ويتم ذلك عن طريق سلمي بحت.

اما دعاة الديمقراطية الشرقية فيرون ضرورة ان يترك امر الحكم لفئة متخصصة في الشؤون الاقتصادية والسياسية والعسكرية لصالح الكل. وترى هذه الدعوة في الفئة المتخصصة توفر العلم والمعرفة والتجربة والحنكة والحكمة أكثر من أفراد الشعب،والذين لسبب او لآخر،لم يستطعيوا الالمام بالمعارف والخبرات التي تمكنهم من الحكم. والواقع ان هذه الطريقة قد شاعت في الماضي ومازالت قائمة حتى الوقت الحاضر. فقد حكم الملوك ورجال الدين والنبلاء وملاك الاراضي والتجار والرأسماليون وغيرهم. وقد أطاعت في الغالب جموع الشعب حكامها، ولم تتدخل في امورهم ولم تحاول تغيير وجودهم. وقد قدمت، أو بالاحرى، حاولت ان تقدم هذه الفئة الحاكمة بعض خبراتها، ان لم يكن كلها، لصالح المجموع، ولكن الحق يقال: وهو انها جميعاً اتصفت بالاستغلال، الذي غالباً ماكان سيئاً. ويقصد بالاستغلال هنا انها حكمت لمصلحتها الخاصة أكثر من حكمها لمصلحة المجموع.

هذه هي الصورة العامة للمدارس الفكرية الحديثة فيما يخص امر الديمقراطية. وعليه يمكن ان يقال: إن الشعب إذا أراد أن تحكمه فئة معينة، فعليه ان يترك هذه الفئة تعمل بغض النظر عن النتائج. (نحن هنا نتصور عملية الاختيار للشعب على انها عملية ميسورة، الا ان الواقع العملي غالبا ما ينكر ذلك، اذ تلعب القوة دوراً حاسماً في الأمر)، وإذا أراد الشعب ان يحكم نفسه بنفسه، فعليه ان يقوم بذلك ايضاً، ولكنه لا يستطيع إلا من خلال ديمقراطية تمثيلية. والواقع ان الديمقراطية التمثيلية شيء جديد وجريء في عالم السياسة والسياسيين، وتعتبر بمثابة ثورة حديثة في المجتمعات التي تأخذ بها. ويعود هذا النظام السياسي الجديد الى فترة بسيطة تزيد على مئتي عام بعدة سنوات (منذ سنة ١٧٧٦) وهنا لا اقصد العودة الى ديمقراطية أثينا التي كانت تقصر نظام الديمقراطية على جزء صغير من المجتمع، لا يتجاوز السُبْع أو العُشْر. ولكن الثورتين الاميركية (١٧٧٦) والفرنسية (١٧٨٩) ووثيقة الاصلاح الانجليزية (١٨٣٢) (Great Reform Bill) قد طورت مفهوماً جديداً للديمقراطية. وعلى الرغم من عدم اشتراك جميع فئات الشعب بالحكومة في هذه المجتمعات المذكورة منذ ذلك الوقت، الا ان حركة التطوير في المنهج والنظرية ظلت قائمة وما تزال. ففي بريطانيا مثلا لم تتطور الديمقراطية الا سنة ١٩٢٩، أما في فرنسا وأميركا الشمالية، فقد كانت الديمقراطية قد شقت طريقها في القرن التاسع عشر. والواقع ان الحكم التمثيلي في هذه المجتمعات لم يتطور الا في النصف الثاني من القرن العشرين، ومع ذلك فما زال الطريق امام ديمقراطياتهم طويلاً.

الحكومة الديمقراطية هي الحكومة المسؤولة امام شعبها. وتتمثل المسؤولية بالسماح لافرادها أو مواطنيها بالانتخاب الحر واختيار نوع الحكومة التي يرونها مناسبة بغير حرب أهلية، أو أي مشاكل عنف قوية قد تؤدي الى تحطيم المجتمع. ويتم الاختيار والانتقال من وضع إلى آخر رويداً رويداً بطريقة علمية مدروسة حسب ما يمليه النظام السياسي، والنظام السياسي الديمقراطي التمثيلي، هو ذلك النظام الذي يحافظ على وجود الحرية السياسية. ومن أهم الحريات السياسية. حرية التجمعات والاتحادات، وهي تلك التي تتعلق بحرية العمال الذين يعتمدون على الاجر والذين يشكلون الغالبية العظمى في المجتمعات الغربية من أجل تكوين نقابات واتحادات عمالية بغرض القيام بدور الوسيط بين العامل ورب العمل منعاً لاستغلال العامل في الاجر وساعات العمل وما إلى ذلك.

وقد دار جدل في الفكر الماركسي حول أهمية استقلال مثل هذه الجمعيات والاتحادات. ففي اعقاب نجاح الثورة الروسية سنة ١٩١٧. رأى بعض القادة الماركسيين عدم ضرورة مثل هذه الاتحاداتة بحجة انه سوف لا يكون هناك حاجة لوساطة بين العامل ورب العمل عندما يتملك الناس جميعا وسائل الانتاج. والواقع ان النظام الاشتراكي الشيوعي يستبعد فكرة المقايضة العمالية، لان العمال جميعاً جزء من الدولة والنظام السياسي، ان لم يكونوا هم أنفسهم النظام السياسي ممثلين بدكتاتورية البروليتاريا.

وتأتي الحريات السياسية وهي حرية الحديث والنشر والكتابة. فاذا منعت هذه الحرية أو حد من نشاطها فكيف يتسنى للمواطنين انتخاب ممثليهم؟ ويتبع ذلك حرية التجمعات للمواطنين والتي تؤدي بهم لمناقشة امورهم السياسية والاقتصادية. والواقع ان انتشار وسائل الاتصال كالمذياع والشاشة المرئية وغيرهما قد خففت من التجمعات للمواطنين، إلا ان منع التجمعات لا يكون الا في مجتمع غير حر وغير ديمقراطي.

وثالث الحريات السياسية هو السماح للفرد بالقيام بأي نشاط، شريطة ان لا يتعارض مع القانون الممنوح. ان تدخل الدولة في قضايا الأفراد واستعمالها وسائل القهر والتعذيب بغير الرجوع الى القانون والاحتكام له، يؤدي الى غياب، بل انعدام كل الحريات، وعلى ذلك يعجز الناس عن إنشاء تجمعات عمالية أو نقابات او اتحادات أو إنشاء أحزاب سياسية. لم تقتصر أهمية الحريات السياسية على الدول الرأسمالية الغربية فقط، بل امتدت الى الدول الاشتراكية الشيوعية. فكان اول انتقاد لستالين قد وجهه خروتشوف في مؤتمر الحزب الشيوعي العشرين والثاني والعشرين، وفيه، ان ستالين قد خالف حكم القانون في روسيا. حقاً، فإن ثلاثينات القرن العشرين قد شاهدت خوفاً ورعباً في الاتحاد السوفياتي من جراء غياب القانون.

إلى أي حد يمكن اعتبار الدول الرأسمالية الغربية دول ديمقراطية؟ يمكن القول إن هناك نوعاً من هذه الحرية، والتي قد لا تكون كاملة متكاملة، ولكن اجزاء كثيرة منها موجود بالفعل، الامر الذي لا يستطيع احد إنكاره، وفي الوقت ذاته فان وجود هذه الحرية على الشكل الذي هي عليه أفضل بكثير من عدم وجودها. ولكن الشيوعيين يطلقون على ديمقراطية الغرب لفظ «الديمقراطية البرجوازية». وهم يعنون بذلك ان التقسيم الطبقي في الدول الغربية الصناعية احدى الامور التي يندى لها الجبين. فقد جاء في كتاب لنين (Lenin) الدولة والثورة (State and Revolution) ما يلي:

.. هذه الديمقراطية (البرجوازية الغربية) محدودة دائماً بقانون ضيق يفرضه الرأسماليون المستغلون. وعليه فهي تبقى في الواقع ديمقراطية للاقلية التي تملك رأس المال فقط، انها ديمقراطية الأغنياء فقط.. وتبقى الديمقراطية في الدول الغربية تماماً كما كان عليه الحال في الجمهوريات اليونانية القديمة: الديمقراطية لمالكي العبيد فقط[٤٢].

---

(٤٢) فلاديمير اليتش لنين، الدولة والثورة (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٧). مجموعة أعماله، المجلد رقم ٧، ص٢٤ - ص٣٤، ترجمة الياس شاهين وتصرف الكاتب.

على الرغم من انتقادات لنين للديمقراطية الغربية، الا انه مقتنع بضرورة وجودها، ففي كتابه المذكور أعلاه أكد على ضرورة وجود الديمقراطية بعد نجاح الثورة من خلال انتخاب المسؤولين وحق طردهم اذا وجد انهم يضرون بمصالح العمال واختيار غيرهم، ولا بد من تقلص أجور المسؤولين حتى تتساوى مع أجور العمال.

تنحصر قضية لنين في نقده للديمقراطية البرجوازية انه يمكن ان يكون هناك ديمقراطية في مجتمع مقسم الى طبقات غنية وأخرى فقيرة. فالطبقة الغنية يقوى نفوذها على حساب الطبقات الفقيرة التي لا تملك وسائل الانتاج وبالتالي مثل هذه الديمقراطية قد وضعت لخدمة الطبقة الغنية المالكة لوسائل الانتاج فقط، ولا يتم هذا الا بقهر الطبقة الغنية واستغلالها لباقي الطبقات. ولكن هذه المبادىء اللينينية قد انقلبت الى نقيضها بعد نجاح الثورة. لقد حولت الثورة الروسية المجتمع الى دكتاتورية شنيعة، فقد تجمعت القوة في ايدي عدد قليل من المسؤولين الثوريين وهو ما عرف بدكتاتورية البروليتاريا التي لم تشمل العمال جميعا بل فئة بسيطة من المسؤولين.

- من خلال عرضنا لمشكلة الديمقراطية تبين لنا ان مفهوم الديمقراطية يصعب تطبيقه في الحياة العملية السياسية تطبيقا كاملاً، ولكن هناك جزءاً كبيراً من المفهوم يمكن ان يأخذ مجراه الطبيعي في الحياة العملية السياسية ممثلا بعلاقة الحاكم بالمحكوم، اذ يرى كل منهم الأمر خلافاً للآخر في حل القضايا السياسية، الا انه لا بد من تنازل الأطراف المعنية والتقائهم في نقطة يكون الهدف منها هو الصالح العام، فلا بد للأفراد من التنازل عن جزء من حرياتهم كما انه لا بد للحاكم ايضا من اقتناعه بان القرار السياسي المتمثل بأفراد الامة أفضل بكثير من القرار السياسي الصادر عن فرد، أو فئة، حتى وان افترض الفرد أو الفئة جهل بقية أفراد الامة. حقا ان الديمقراطية المطلقة تماماً كالحرية المطلقة لا تؤدي إلا إلى العبث والفوضى، ولكن التوازن بين الحاكم والمحكوم هو الذي يؤدي الى استقرار المجتمع واستمرار نظامه السياسي، والتوازن هذا لا يؤدي الى استغلال فئة لأخرى ولا يثمر في إبقاء الفرد مجرد آلة صماء عليه ان يدور في فلك النظام السياسي يأتمر بأوامره وينتهي بنواهيه بغض النظر عن نتائج ذلك.

مما لا شك فيه ان ديمقراطية التوازن بين الحاكم والمحكوم مازالت تسير في مجرى التطور التاريخي، حتى ان الديمقراطيات الغربية لم تستطع تحقيق ذلك ولكن الواقع المشاهد يدل على ان الطريق الى تحقيقها ممكن. فالديمقراطيات الغربية وعلى الرغم من تناقض تجاربها وتعاريفها لمفهوم الديمقراطية، فقد قطعت شوطاً وان لم يكن كاملاً، فلا بأس في مجال الحرية الفردية وتطبيق العدالة القانونية للأفراد، ومازالت الديمقراطية الشرقية متعثرة في تطبيقاتها العملية لحصرها المشاركة السياسية في طبقة واحدة أو تحالف عدة طبقات معاً،

واما الديمقراطية العسكرية العربية فنأمل لها الخروج من مأزقها في يوم من الايام.

قد تنقلب الديمقراطية الى دكتاتورية اذا زادت عن حدها، وقد يكون عكس ذلك صحيح، ولكن يبقى الهدف دائماً هو الذي نهتم به. ان تطابق المصلحة الفردية مع الجماعة وبناء الهوية الفردية والحرية والمجتمع المتماسك هو هدف النظام الديمقراطي بغض النظر عن تعاريفه.

الفصل الثامن

العنـف السياسـي

Political Voilence

(١)

مقدمـــة

للعنف واستعماله أثر فعال على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية . ويتفق كثير من الباحثين في قضية العنف على انه حالة رد فعل لوضع معين . وتختلف النظريات التي تحاول تبرير استعمال العنف لتغير الوضع المفروض ولكنها جميعا تتفق على ان استعمال العنف يكون نتيجة لوضع سياسي او اجتماعي او اقتصادي ، والقصد فيه محاولة تغيير الوضع القائم الى وضع مختلف . قد يكون افلاطون وجمهوريته مثلا حيا على اتخاذ موقف معين تجاه وضع غير سليم .

يروى ان هناك مجموعة من النمل كانت تعيش على فتات موائد سلطان يقع قصره على مقربة من بيوتها ، فتذهب اسراب النمل في اوقات فراغ السلطان وحاشيته لتحمل ما تبقى من مؤونة تعود بها الى اماكن التخزين ، حتى اذا حل فصل الشتاء وجدت جماعات النمل ما يقيها مرارة جوع الشتاء الشديد البرد . كل هذا كان يتم تحت اشراف ملكة النمل ، التي كثيرا ما طورت من مبادىء جديدة تعلم عن طريقها اسراب النمل سرعة الحركة ، ومزيد من حمل الطعام والانقضاض على موائد السلطان في الوقت المناسب ، والتدريب على التنظيم ومساعدة اسراب النمل لبعضها البعض ، والمساهمة في خلق جيش منظم يعرف كيف يغزوا وكيف ينسحب ، وكيف يتقدم ويتراجع ، وفوق هذا وذاك ، فقد اسهمت ملكة النمل في حياة مستقرة هانئة تتوفر فيها عوامل الرخاء الاقتصادي لجماعات النمل وفي الوقت نفسه فقد كانت العدالة لا تقتصر على مملكة النمـل فحسب ، بل تمتـد الى مملكة السلطان ، فـلا تنهب موارده الاقتصادية بل تأخذ ما هو فائض عن حاجته والمعد لأن يلقى في اكوام القمامة .

وذات يوم وبينما كان السلطان يقوم برحلة صيد رأى ملكة النمل تناقش الفصل الأخير من نظريات زيادة الانتاج والادخار في مملكتها . لقد أخذ السلطان يرقب عن كثب سرعة استجابة جماعات النمل لأفكار الملكة المطروحة في التنظيم الاداري والسياسي ، وهاله ما سمع ، حيث ان السلطان قـد كان عاجزا عن ان يتعلم من النمل شيئا جديدا فقد آثر ان يدمر مملكة النمل . فعاد الى القصر واجتمع بكبار

قواده وطلب منهم ان يضعوا مرة واحدة والى الابد حدا نهائيا لمملكة النمل . وقد دعب السلطان في ان يمتع نفسه برؤية النمل وهو يموت تدريجيا وببطىء ، لذا فقد رفض ارسال جيوشه لتدمير منازل النمل ، بل آثر ان يضرب حصارا حول مملكة النمل بحيث لا يستطيع احد الدخول اليها او الخروج منها وذلك بوضع مادة لزجة حول مملكة النمل ولمسافة طويلة .

هذه المادة اشبه ما تكون بحقل الغام في لغتنا العكسرية .

كان رد الفعل عنيفا لدى النمل وملكته و لم تلجأ ملكة النمل الى اذاعتها لتبث منها الوعيد والتهديد ولكنها انزوت في مكتب لها صغير لتكتب خاتمة الكتاب الذي بدأت تكتبه من مدة . هذه الخاتمة كانت عبارة عن نظرية جديدة في استعمال العنف . وفحوى هذه النظرية انه لا بد من استعمال العنف لمواجهة العنف . كيف تسلك طريقة العنف ؟ هذا ما يقرره مجلس النمل الأعلى بعد وضعه على بساط البحث . ليس المهم هنا البحث في كيفية الطريق الى العنف ولكن الأهم هو محاولة الأجابة على السؤال التالي ، وهو فرض البحث : هل يمكن ان يكون للعنف واستعماله نظرية قائمة بذاتها ؟ ولماذا ؟ نحن هنا ننظر لقضايا معينة تشمل العدالة والقانون وواجب الفرد ومسؤوليته ، ومشروعية العمل الثوري ، وبناء مجتمع سياسي قائم على خدمة افراد المجتمع ككل ، بغض النظر عن الوانهم وأجناسهم وانواعهم ، وفوق هذا وذاك نحن نطمح للوصول الى اعادة الوضع الذي كان سائدا ، قبل احلال الظلم ، من خلال عمل الأفراد الحر الخلاق . وعليه يمكن ان يتفرع اسئلة اخرى مثل : هل يمكن تبرير استعمال العنف قانونيا ومشروعيا واخلاقيا ؟ متى يحق لمجموعة من المجموعات البشرية التمرد على واقع مفروض ؟

يدرك كثير من صانعي العنف ، وهذا شيء نابع من طبيعة العنف نفسه ، أن استعمال العنف ليس بحاجة الى قواعد او قوانين نظرية يقوم عليها . ويبدو أنه شيء من السطحية تصل احيانا الى حد غير مقبول عند البعض ان يسأل الفيتنامي او الجزائري او الفلسطيني او الايرلندي او ما شابه : لماذا تستعمل العنف ؟ فالسؤال لدى هؤلاء ليس بحاجة لأن يثار اصلا ، والجواب حاضر دائما لديهم وهو أن العنف قد فرض عليهم ولا بد من مجابهة العنف بعنف آخر . ويجد الباحث رأياً مخالفاً لذلك عند فارضي العنف ، اذ يرى الأمريكي مثلا مشروعية استعمال العنف ضد الوجود البريطاني ١٧٧٦ (في القرن الثامن عشر) بينما لا يجد في استعمال العنف مشروعية لدى الايرلندي . حتى لا نقع في مصيدة من يعارض ومن يؤيد نجد انه لا بد من وجود نظرية واضحة تفسر عملية العنف واستعماله . ان هدف النظرية الأساسي في هذه الحالة انما هو اعطاء العنف رؤية واضحة وهدف مقبول . اذ لا بد لأي حركة تسعى لتغير الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة من ان تجيب على اسئلة نظرية محددة لتفسير استعمالها للعنف .

(٢)

دور النظرية في استعمال العنف

حتى نستطيع فهم قضية العنف نرى انه لا بد من القاء الضوء على القضايا الرئيسية التالية : ـ

١ ـ ما هو دور النظرية في استعمال العنف ؟

٢ ـ كيف يكون الوسط العملي الذي تنشأ فيه النظرية ؟

٣ ـ كيف يمكن عن طريق العنف اقامة مجتمع خال من العنف يتميز بقيم اخلاقية انسانية لخدمة الانسان (افراد المجتمع) ككل وليس لفئة معينة واحدة ؟

النظرية كما هو متعارف عليه مجموعة من المفاهيم المترابطة مع بعضها البعض . وهي في جملتها مجموعة الفروض التي اذا ثبت صحتها وتطابقت مع واقع الحال اصبحت نظرية متعارف عليها . على الرغم من ان العنف او المشاركة في العملية العنيفة قد لا يحتاج الى قواعد وقوانين نظرية ، الا ان واقع الأمر يتطلب ، في حالة تغير واقع معين الى آخر ، الاهتمام بوضع نظرية لا تكتفي بتفسير العنف وتبرير وجوده بل الأكثر من ذلك لتساعد على التنبؤ بالمستقبل . ان رد الفعل لحدث ما اعنف منه ، كواقع الاحتلال او وجود الاستعمار او الانقلاب العسكري مثلا احوال فرضت العنف وتقاوم بالعنف وقد لا تحتاج لنظرية ، وانما هدف العمل العنيف ، سواء كان لتحرير الأرض ، او تحرير المجتمع ، او رفع الظلم ، او تغير الوضع العام ، مرفوض من وجهة النظر الاخلاقية . بمعنى آخر ان مشروعية العنف تصبح مكان شك عند مقاومة الشر بشر آخر ، مقاومة العنف بالعنف ، ان التغير الجديد يصبح لا قيمة له اذا كان هدف العنف اقامة مجتمع جديد لخدمة فئة معينة من الناس دون سواهم . حتى تنتهي مرحلة الشك التي تساور مشاهدي مسرحية العنف ، لا بد للقائمين عليها (اي على العنف) من ان يبرهنوا بأن هدفهم الأول والأخير انما هو بناء مجتمع قائم على العدل والاحترام لكافة افراده على الرغم من اختلاف آرائهم وأجناسهم وانواعهم وألوانهم . وخدمة الانسان لأنه انسان يعيش في هذا المجتمع بالذات . يمكن للباحث أن يلقى نظرة الى الثورة الجزائرية مثلا كما ظهر على ألسنة الثوريين القياديين الجزائريين ، ولو على المستوى النظري ، أن هدفهم كان تحرير الأرض وتحرير الانسان الجزائري لصالح الأرض ولصالح الانسان الجزائري . فقد ربطت الثورة الجزائرية بين الفكر النظري والتطبيق العملي للعنف . حقا ان الدفعة الحيوية التي تعطي للنظرية انما هو التصاقها بالواقع . لقد كان هناك رفض كامل للطوباويّة الفكرية او خيالات المنظرين او الحياة في الماضي فقط والاعتماد على أمجاد الآباء والأجداد ، بل كان هناك تفاعلا بين الفكر والواقع العملي . وما ينطبق على الثورة الجزائرية ينطبق وبشكل واضح على الثورة الفلسطينية . خاصة عندما بدأت ترسم الخطوط العريضة لقيام مجتمع ديموقراطي في فلسطين بغض النظر عن العرق او الدين او اللغة .

لقد قيل ان المصائب هي التي تولد بين جوانحها الرجال . والأوقات العصبية توحي بالتأمل ووضع النظريات . حقا لقد كانت خسارة اليونان أمام اسبارطة التي أوحت لأفلاطون بكتابه الجمهورية وسنوات

الحرب الأهلية البريطانية (١٦٤٢ ـ ١٦٦٢) هي التي اوجدت توماس هوبز وجون لوك وفلسفتهما ، ومآسي فرنسا قبل الثورة الفرنسية او ما عرف « بعصر الثورات » أوجدت افكار روسو وفولتير ومنتسكيو والفلسفة الديموقراطية . يمكن أن يضاف الى ذلك ايضا ان المنشور الشيوعي والأوراق الفدرالية قد كتبت نتيجة لنظرية التحدي والاستجابة التي تحدث عنها المؤرخ البريطاني توينبي . وعلى ذلك فالنظرية هي الأساس التي تبنى عليه الأشياء وبغيرها لا يقوم للشيء قائم . انها الأداة الوحيدة للفهم والتمحيص ، وبغير النظرية لا تصح الاشياء .

على الرغم من قدم ظاهرة العنف الا ان المفهوم حديث العهد في النظريات السياسية ، ومع ذلك فقد لعب هذا المفهوم وما زال دورا فعالا في حياة الامم والأفراد سواء كان الأمر يتعلق بالسياسة او امتدادها او بتغير الوضع الاقتصادي الناتج عن صراع الطبقات . في الواقع لقد استخدم العنف وما زال يستخدم من قبل فئات وجماعات متعددة في جميع انحاء العالم ، كطريق وحيد لتغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تغيرا جذريا .

ما هي طبيعة وأهداف عملية العنف كظاهرة سياسية ؟ حتى نجيب على هذا السؤال لا بد من مراجعة أدبيات العنف . ان الهدف هنا ليس تبرير استعمال العنف ولكن محاولة الأجابة على السؤال المطروح عن طبيعة وأهداف العنف . ان سببا رئيسيا من اسباب عدم وجود نظرية متكاملة عن طبيعة العنف وأهدافه هو ان الباحثين المهتمين بظاهرة العنف السياسي انما تناولوا دراسته من ناحية التبرير فقط . تقول حنا ارندت في ذلك :

ان نظرية في الحرب او نظرية في الثورة تقوم على اساس تبرير استعمال العنف ، فهي نظرية غير سياسية . ان اي نظرية تحاول تعظيم العنف وتبريره لذاته ، فانها لا تصبح سياسية على الأطلاق[1]

أما السبب الأخر في غياب نظرية متكاملة تشرح طبيعة العنف وأهدافه تمكن في ان مستعملي العنف يكونون مستغرقين فيه لدرجة افتقادهم للوقت الكافي لمراجعة منهج العنف ، وفي ذلك يقول النسكي

عندما تكون منخرطا في العمل داخل الميدان فان عليك ان تفكر وتعمل بأسرع ما يمكن ، اذ انك لا تملك الوقت الكافي لتراجع حساباتك فيما اذا كنت تفعل اعمالا معقولة ام لا[2] .

ويربط علماء السياسة في اغلب الأحيان بين السياسة والصراع . « ان هدف السياسة الأول

1. Hanna Arendt, On Revolution (New York: The Viking press, 1965), P. 10. Quated in Emile Nakhleh, "The Anatomy of Violence", The Middle East Journal, vol. 25. No. 2 (Spring, 1971), P. 183. Note 13.

2. Marion Sanders (ed.), The Professional Radical: conversation with saad Alinsky (New York: Harper 8 Row, 1970 in Nakhleh, Ibid. P. 183, Note 14.

والأخير » فيما يقول كل من ملز ومورجانثو ، انما هو الصراع من اجل القوة والسلطة[٣] . الا ان هذا يتضمن تبرير استعمال العنف لتحقيق الهدف الذي وجد لأجله . ويترتب على ذلك ان العنف نفسه واستعماله قد يسيء الى الهدف الذي وجد من أجل تحقيقه . وعلى هذا الاساس يمكن أن يقال أن هناك خطان متوازيان او نظريتيان متوازيتان. تمثل اولها الكتاب والباحثين الغربيين الذين يميلون الى المنطق الليبرالي او الديموقراطي المتمثل في السياسة التي انتهجها كل من افلاطون وأرسطو وهيجل كما تظهر في كتابات المحدثين الغربيين من امثال حنا ارندت ، هذه النظرية لا بد من ان تنتهي في نهاية المطاف الى رفض العنف كقوة خلاقة قادرة على تحقيق الأهداف التي استعمل اصلا لتحقيقها . اي ترى هذه النظرية عدم جدوى العنف في نهاية المطاف .

أما الخط الموازي الثاني او النظرية الثانية فهي تلك التي لا ترى تحقيق الأهداف الا بواسطة استعمال العنف . فالعنف لدى اصحاب هذه النظرية ، كما يلاحظ قارىء كتاب المدرسة الماركسية ، هو العملية الابداعية الخلاقة التي تولد مجتمعات جديدة من مجتمعات اصيبت بالعفن . ومن ثم ترى هذه النظرية جدوى استعمال العنف لتغيير الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المظلم . والسؤال الذي يوجه دائما الى هذه النظرية هو هل يستحق هذا التغيير انخراط الافراد في عملية العنف بما يؤدي بهم الى دفع ثمن باهظ في معظم الأحوال ؟ أما في الاجابة على ذلك فان اصحاب النظرية يعتقدون ان وجود النظام الاجتماعي الفاسد والمهتري هو اصلا عملية عنيفة ذات ثمن باهظ يدفعها الأفراد ، فاستعمالهم للعنف في سبيل اعادة النظام او تطويره او قيام مجتمع عادل يستحق أن يدفع له كل الأثمان ، والتي هي غالبا ما تكون اقل من الثمن الذي يدفعه الأفراد لو بقوا على حالهم يجترون عذابهم اليومي .

(٣)

جـورج اورويــل

خير من يمثل التيار الأول هو جورج اورويل[٤] George Orwell في قصته المشهورة « مزرعة الحيوانات » Animal farm . ويمثل الاتجاه الثاني كتاب الماركسية جميعا وسنعرض لبعضهم . اما الآن فلا بد من القاء النظر على مزرعة الحيوانات .

تتلخص قصة « مزرعة الحيوانات » بتمرد الحيوانات ضد صاحب المزرعة ونجاح ثورتهم وتحقيق ما

---

3. Wright Mills, **The Power Elite** (New York: Oxford University press, 1959), P. 171. Hans Morganthau, **Politics Among Nation** (New York: Knopf, 1967), P. 25.

٤ ـ جورج اورويل من مواليد البنغال سنة ١٩٠٣ ، وكان يكتب دائما تحت اسم اريك بلير. لقد كره النظام السياسي التسلطي وكان ناقدا للشيوعية ولكنه كان يعتقد بمبادىء الاشتراكية .

يريدون. الا ان الأهداف التي من اجلها ضحى معظم الحيوانات قد هددت عندما اساء من هم في السلطة استعمالها . وبذلك فان استعمال العنف وتغير واقع الحيوانات كان في غير محله .

ويتساءل كبير الخنازير الذي اوشك على الموت بعد ان جمع حيوانات المزرعة ليتحدث اليهم للمرة الأخيرة قائلا : « ما هي طبيعة هذه الحياة التي نعيشها ؟ ويجيب بنفسه على السؤال بأن على الحيوانات جميعا الاعتراف بأن حياتهم تعيسة ، مملة ، قصيرة ولا تخلو من العمل المتواصل . وهم (اي الحيوانات) لا يأخذون مما ينتجون الا النذر اليسير ، « ان الذي تأخذونه أيها الحيوانات انما هو ما يكفيكم لأن يبقى النفس في صدوركم . أما اولئك القادرين على العمل منكم فهم يجبرون على العمل حتى آخر ذرة من قوتهم . وعندما تخور قواهم فان تكريمهم الوحيد هو أن تسير حد السكين على نحورهم بقوة وجمود ليس له مثيل . انكم يا معشر الحيوانات لا تفتقدون الى الحرية فحسب بل تفتقدون الى السعادة ايضا ان حياتكم جميعا ما هي الا سلسلة من المآسي وهذه هي الحقيقة الواضحة » . ويتابع كبير الخنازير قائلا : « يقال يا معشر الحيوانات ان ارضنا هذه التي نعيش عليها فقيرة الانتاج لدرجة اننا لا نستطيع تأمين الحياة الكريمة لكل من يدب عليها . ان جوابي ايها الرفاق لمن يدعي ذلك هو النفي القاطع : هذه الأرض الخصبة ، وهذا المناخ الجميل والعوامل الأخرى المتوفرة تكفي لسد حاجيات أضعاف الأعداد الموجودة حاليا .

والسؤال الآن لماذا سنظل نقبع في حالة مأساوية كهذه ؟ والجواب على ذلك سهل وبسيط : ان معظم انتاجنا مسروق من قبل بني الانسان . ومشاكلنا كلها ، ايها الرفاق ، فيما يقول كبير الخنازير ، يمكن تلخيصها في كلمة واحدة ـ الانسان . الانسان هو عدونا الوحيد الذي يجبُ ان نصارعه . اذا استطعنا التخلص من استغلال الانسان لنا فان اسباب الجوع والحرمان وساعات العمل الطويلة المضنية التي نعاني منها سوف تزول مرة واحدة والى الأبد . ان الانسان ايها الرفاق ، انما هو الكائن الوحيد الذي يستهلك دون ان ينتج ، انه لا يعطي حليبا كالأبقار ، ولا يبيض كالدجاج ، ولا يستطيع العدو خلف الأرانب ، ومع ذلك فهو (اي الانسان) سيد جميع الحيوانات ، يأمر وينهى ولا احد منا يستطيع ان ينبس ببنت شفه . الا تجدون معي ، ايها الرفاق ، ان مصدر مآسينا انما هي تابعة من ظلم الانسان لنا معشر الحيوانات .

والحل يا رفاقي ، له ثمن يساوي ثمن الثورة والتمرد . رسالتي لكم يا رفاق أن تثوروا على وضعكم وتذكروا ما يلي :

كل بني الانسان اعداء ، وكل الحيوانات رفاق . تذكروا دائما ، ونحن في صراعنا ضد الانسان ان لا نتشبه به . حتى عندما يتم لنا النصر عليه ، يجب علينا ان لا نتبنى خصائله الرذيلة ، يجب ان لا يسكن اي حيوان بيتا ، او ينام في سرير ، او يلبس ثيابا ، او يتعاطى الخمر ، او يدخن او يلمس نقودا ، او يتعاطى في التجارة. ان جميع عادات الانسان انما هي جملة من الشرور التي نحن بغنى عنها . تذكروا أيها الرفاق أنه يحرم على أي حيوان أن يظلم حيوان آخر ، سواء كان قويا او ضعيفا ، ذكيا او بسيطا ، اننا جميعا اخوة . ويحرم على اي حيوان ان يقتل أخاه الحيوان . ان جميع الحيوانات متساوية .

اتحدت الحيوانات جميعا وتمردت على صاحب المزرعة (السيد جونز) ونجح تمرد الحيوانات وذلك بطرد الانسان من المزرعة وتولت الحيوانات زمام الامور السياسية في المزرعة . ولخص دستور المزرعة نظام المزرعة الجديدة تحت القيادة الجديدة الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية بما يلي :

١ - كل من يدب على اثنين بدون اجنحة فهو عدو . وكل من يسير على اربع او له اجنحة فهو رفيق .
٢ - سوف لا يرتدي معشر الحيوانات ملابس ، او ينامون في اسرة ، او يعاقرون الخمر ، او يقتلون غيرهم من الحيوانات .
٣ - تعامل جميع الحيوانات بالتساوي .

لم يدم الامر طويلا اذ اخذت القيادة السياسية المتمثلة بالخنازير تتصارع مع بعضها البعض ، واخذت القرارات القديمة تتغير رويدا وانقلب الأمر رأسا على عقب . أما بنود الدستور فقد اخذت الشكل التالي :

١ - من يدب على اثنين شيء جيد ولكن الذي يدب على اربع او له اجنحة فهو اجود .
٢ - سوف لا يرتدي معشر الحيوانات ملابس مخيطة او ينامون في اسرة بشراشف او يعاقرون الخمر حتى فقدان الوعي ، ولا يقتلون بعضهم البعض بغير سبب .
٣ - تعامل جميع الحيوانات بالتساوي ، الا ان بعض الحيوانات تكون اكثر مساواة من غيرها .

(ALL ANIMALS ARS EQUAL , SOME ANIMALS , HOWEVER , ARE MORE EQUAL THAN OTHERS) .

تشير قصة مزرعة الحيوانات الى ربط العنف بالصراع من اجل الحصول غلى القوة . وتدل القصة دلالة واضحة على ان العنف نفسه يتضمن في ثناياه قيم متعددة الجوانب والأهداف والصراعات التي تؤدي الى تحطيم العلاقة القائمة بين الوسائل والأهداف Means and Ends مما يؤدي بالتالي إلى تحطيم المجتمع ككل . في هذه الحالة يكون استعمال العنف موجها لتغير وضع من الأوضاع السياسية او الاقتصادية او الاجتماعية الا انه يغير الوضع الى وضع اكثر عنفاً مما كان عليه قبل استقدام واستعمال العنف نفسه ، او قد لا يقوى المجتمع على أن يعيش في عنف جديد اعنف من السابق بل يضطر الى ان يتحطم تلقائيا . وعلى هذا الاساس ترفض هذه النظرية ، نظرية اليساريين التي تنظر الى العنف على انه قوة خلاقة ابداعية تولد جماعة جديدة ومجتمعا جديدا من جماعات ومجتمعات عفنة . ولكن كتاب خط النظرية الأولى يتأرجحون دائما بين موقفين : رفضهم لاستعمال العنف كمبدأ ، واستحسانهم لاستعمال العنف عندما يستعملوه دفاعا عن الظلم الحاصل . فاذا اراد الباحث ان يطبق العلاقة العكسية بين استعمال العنف والحصول على القوة وعدم جدوى استعمال العنف الأمريكي ضد بريطانيا في سبعينات القرن الثامن عشر ، فان الباحث هنا لا بد من أن يخلص الى القول بأنه كان على بريطانيا ان تستعمل مزيدا من القوة

الساحقة ، بينما شرعية القوة البريطانية تظهر جلية وواضحة للمقاومة الأمريكية ، والتي هي بالتالي تظهر بجلاء ووضوح عدم اهميتها امام القوة البريطانية . الا ان الكتاب الأمريكيين من أمثال حنا أرندت تتجاهل مثل هذا التطبيق العملي .

حتى ان بعض الكتاب الغربيين الذين يؤمنون بالنظرية الماركسية على ان استعمال العنف ضروري لمقاومة النظام الظالم فانهم يرفضون تبرير استعمال العنف او بالأحرى يرفضون شرعية استعماله على اساس ان الثمن الذي يدفعه مستعمل العنف والمنخرط فيه باهظ جدا . ولكنهم يخفقون في الموازنة بين الثمن الذي يدفعه الفرد وهو يعيش في ظلم مستمر وذلك الثمن الذي يجب أن يدفع في محاولة رفع الظلم . وقد يكون ثمن السكوت على الظلم اكثر بكثير من ذلك الذي يدفع عند استعمال العنف لرفعه .

(٤)

فرانــز فانــون

أما الثوريون من امثال فرانز فانون Franz Fanon فانهم يعتقدون أنه لا بد من استعمال العنف لهؤلاء الذين لا يملكون قوة او بأس المظلومين والمستغلين حتى يحرروا انفسهم ويقيموا مجتمعا انسانيا قائماً على كرامة الانسان وقيمته كانسان ، بغض النظر عن شكله ولونه وجنسه . حيث أن الاستعمار في حد ذاته قائم على العنف ، على حد قول فانون ، فان اقتلاعه ايضا لا يتم الا بالعنف . لقد آمن فانون بأن استعمال العنف انما هو الطريق الوحيد لتحرير الانسان من قيد الاستعمار . ولا يقتصر استعمال العنف عند فانون على تحرير الانسان من الاستعمار فقط وانما يتعدى ذلك ليشمل خلق الانسان الجديد . الانسان الذي ينتقل من حال العبودية والاستغلال والاسترقاق الى حال انسان كريم يحكم نفسه بنفسه . وفي ذلك يقول :

محو الاستعمار يتناول وجود الانسان كله ويغيره تغيرا جذريا . محو الاستعمار يخلق الانسان الفعال الذي يستطيع دخول التاريخ دخولا رائعا ومميزا . ان زوال الاستعمار ومحوه عن طريق العنف انما يبث في الوجود حياة من نوع خاص تأتي بخلق رجال جدد ، وتتحول الحياة من جراء ذلك الى حياة انسانية صرفة . محو الاستعمار يخلق الرجال . هذا الخلق الجديد غير مستمد من اي قوة متعالية عن الطبيعة ولكنه نابع من تحرير الانسان لنفسه(٥) .

يقسم عالم فانون الى قسمين : عالم المستعمِر وعالم المستعمَر وهما في صراع دائم حتى يتم انتصار المستعمَر على المستعمِر . والاستعمار في نظر فانون ، قائم على العنف وتتركز قواه في ثكناته

5. Franz Fanon, **The Wretched of The Earth** (New York: Penguin Books, 1980), Chapter I. PP. 27-75.

العسكرية ومراكز الشرطة . والقوة الاستعمارية هي منبع القيم الشرعية لدى المستعمر والتي لا تعرف لغة غير لغة الاضطهاد والاستبداد ضد المستعمر . وتمتاز مدينة المستعمر بمباني الحجر والحديد ، والانوار الساطعة والشوارع المعبدة والاسلاك الشائكة التي يصعب على الفرد الدخول اليها . حتى ان صناديق قمامتها تعرف الوانا من بقايا الطعام ما لا تعرفه بيوتات المستعمَر . والمستعمر انسان مرفه يحق له الاستمتاع بشواطىء البحار بينما يحرم الساكن الأصلي (المستعمَر) من الاقتراب منها . اما مخيم السكان الأصليين او قريتهم فهو مكان لا يحظر على المستعمر التجوال فيه ، فهو مكان تسكنه حثالة البشر (من وجهة نظر المستعمر) ، لا قيمة لهم ، لا يفقهون معنى الحياة ، يولد الانسان فيه تحت شجرة او في ظل صخرة ، وفيه يموت الانسان كما تموت الفئران . عالم السكان الأصلية لا فواصل فيه ، الناس كتل حيوانية تتكدس فوق بعضها البعض يقتلهم الجوع والحرمان ، فهم جائعون الى الخبز واللحم والفحم والنور والماء . انه عالم راكد ، راكع ، وجاثي مملوء بالوحل والمجاري . انه عالم ان نظرت اليه من ثقب صغير كمستعمِر لقلت أن ساكنيه مجموعة من قطاع الطرق والسفلة والقوادون وأبناء الشوارع والكلاب . ولكنك ان نظرت من نفس الثقب الصغير كمستعمَر لقلت ان ساكنيه قديسون ورجال ابرار وشهداء .

أما على الصعيد النفسي فان نظرة السكان الأصليين للدخلاء (المستعمِرون) ممزوجة بالحقل والغضب والترقب والتمني . اذ يحلم الساكن الأصلي (المواطن) بأن يملك ما يملكه المستعمِر ، أن يأكل ما يأكله المستعمِر ، ان ينام في فراش كالذي ينام فيه المستعمِر . حقا ان المواطن دائم التفكير في ان يأخذ مكان المستعمر[٦] .

وقد استطاع الدخيل (المستعمِر) ، بواسطة آلياته ومدافعه وثروته أن يأتي من مكان بعيد ليسيطر على السكان الاصليين هذه السيطرة الأجنبية لا تتم الا باستعمال العنف ، وعليه فقد عمد المستعمِر الى تحطيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية لدى المستعمَر حتى يظل مستعمِرا . ويحاول المستعمِر جادا تحطيم القيم لدى السكان الأصليين . ويعلن دائما للمواطنين انه لا وجود للقيم لديهم ، ولا يقوون على استمرار الحياة بدون ارتباطهم بالمستعمر . ويقرر فانون ان الاستعمار في هذه الحالة يكون « شرا مطلقا ، عنصر متلف يحطم كل شيء ، عنصر مخرب يشوه كل ما له صلة بالجمال او الأخلاق او الابداع ، انه مستودع للقوى الشيطانية ، انه اداة لقوى عمياء ، اداة لا وعي لها ولا سبيل الى اصلاحها[٧] » . ويرى المستعمِر دائما ان السكان الأصليين عنصر فساد واتلاف وتسمم يفسد مجتمع المستعمِر اذا سمح للمستعمَر ان يكون جزءاً منه .

---

6. Ibid.

7. Ibid.

يقرر فانون ان القيمة الأساسية عند السكان الأصليين (المواطنين) انما هي الارض . فهي (الارض) تحدد ماهية ذواتهم (هوياتهم) وهي التي تكفل لهم الطعام والكرامة ، فهم منها واليها وفيها يقضون حياتهم ، يتنفسون هواءها . يفترشونها ويلتحفون سماءها ويشربون ماءها . الأرض رأس مالهم الذي عليه يعيشون وبه يستمتعون ، ولكنهم يضربون ويجوعون فيها ، يسترقون ويستعبدون عليها . وعليه فحتى يعيد المواطن الامور الى حقيقتها ، عليه ان يكتشف هويته ، عليه أن يعلم بانه لا يختلف عن المستعمر في تكوين خلقته ، عليه أن يعلم أن لحياته من القيمة ما لحياة المستعمِر ، عليه ان لا يخشى نظرته او ان يتسمّر مكانه او يضطرب أو يجمد صوته او يعبأ او يرتبك امام المستعمِر . بل عليه أن يعد له الكمائن ويخلق له جواً من الرعب يجعله يفكر في ان يحمل حقائبه ومعداته العسكرية لائذاً بالفرار[٨] .

ويلاحظ قارىء فانون أن استعمال العنف من قبل المواطنين بدون شك هو رد فعل للعنف الذي اوجده المستعمر ، وعليه فان ازالة أثار الاستعمار لا يمكن أن يتم الا عن طريق العنف . ان اعادة انسانية المواطنين لأنفسهم والتي كان الاستعمار قد سلبها لا تتم الا عن طريق استعمال العنف . وفي ذلك يقول جان بول سارتر Jean-Paul Sartre في مقدمة كتاب فانون معذبو الأرض :

ان نتائج العدوان الاستعماري لم يتبعه استكانة وخضوع المواطنين سكان البلاد الاصلية ، بل على النقيض من ذلك خلق بينهم متناقضات غير محتملة والتي سيدفع المستعمِر الاوروبي ثمن ذلك باهظا عاجلا ام اجلا ، عندما تكون عوامل الخزي والألم والجوع لدى سكان البلاد الأصلية بمثابة زلزال مائج تحركهم ضد المستعمِر ، سيكون لهذا الزلزال العنيف من القوة بمقدار الضغط الذي لحق بالمواطنين الذي فرضه عليهم المستعمِر الاوروبي . ستقولون (ايها الاوروبيون المستعمرون) ان سكان البلاد الأصليين لا يفهمون لغة سوى لغة العنف ولذلك نحن نستعملها ضدهم . (نقول) حقا هذا ما اتيتم به كمستعمرين في البداية ، ولكن العنف سيتحول من أيديكم ليستعمل ضدكم من قبل السكان الأصليين تماما كانعكاس الصور في المرآة . . . .
ان استعمال السكان الأصليين للعنف انما هو الذي سيجعلهم رجالا احرارا[٩] . . . .

---

8. **Ibid.**

9. **Ibid.** Preface P. 11.

(٥)
فردرك انجلز

ينطلق انجلز Engles في حديثه عن العنف من قضية اساسية أثارها دوهرنج Duhringومؤداها أن سيادة الانسان على الطبيعة لا تتم الا عن طريق سيادة الانسان على الانسان. ويؤكد دوهرنج ان استثمار الملكية العقارية على مساحات شاسعة لم تكن لتتحقق في أي مكان دون استرقاق واستعباد الانسان بشكل او بآخر من اشكال عبودية العمل. ان السيادة الاقتصادية على الاشياء لا تتم بأي حال من الاحوال بدون سيادة الانسان سياسيا واجتماعيا واقتصاديا على الانسان. اذ كيف يمكن تصور صاحب املاك عقارية او زراعية كبيرة دون ان تنطوي الفكرة نفسها على سيادة هذا المالك واسترقاقه لغيره من بني الانسان فاقدي الحرية الاقتصادية بشكل او بآخر؟ يخلص دوهرنج الى القول بأن توسيع السيطرة الاقتصادية على نطاق يتجاوز امكانات الفرد الطبيعية لا يمكن ان يتم الا بواسطة استعباد الانسان الآخر. هذا ما كان عليه الوضع في المراحل التاريخية القديمة، ومع مراحل التطور الانساني اخذت حدة العبودية تخف قليلا حينا وتتخذ اشكالا اخرى احياناً. ويرى دوهرنج أن شكل العبودية الحالي في الدول الأكثر حضارة هو العمل القائم على الأجر. اذ يوفر العمل المأجور شكلا من اشكال الثروة التي تتمثل بالسيادة والسيطرة على مناطق واسعة من الارض والعقار، ويفسر دوهرنج سائر الانماط المتعلقة بالعبودية والاسترقاق وما لها من الارتباط بثروة السيد المالك تاريخيا بطريقة مماثلة[١٠].

يرى انجلز في تعقيبه على دوهرنج ان الاخير قد استعبد الانسان اولا قبل اخضاعه للطبيعة. ويرى انجلز ان ملكية دوهرنج العقارية الشاسعة وهي ملكية لم تحدد هويتها او استثمارها من جهة، والسيادة على الطبيعة من جهة اخرى شيئان مختلفان تماما. ففي الصناعة تمارس السيادة على الطبيعة بشكل مختلف تماما عما تمارسه في المجال الزراعي الذي يخضع دائما لشروط مناخية، أضف الى ذلك: التساؤل عمّن يملك الارض والعقار؟ ويقرر انجلز ان استثمار الارض كان يتم من قبل الجماعات القبلية او القروية العاملة بالملكية الجماعية للأرض. وهو يرى ان هذا النظام كان مطبقا من الهند حتى ايرلندا. اذ كانت الأرض تروى وتحرث بصورة مشتركة من قبل الجماعة ولحسابها. وكانت الأحراج والمراعي تستخدم جماعيا. وعليه فان انجلز ينكر ان يكون هناك هوية لمالك الأرض. وكان الأتراك، فيما يقول انجلز، اول من أدخل نوعا من الملكية الاقطاعية للأرض في البلدان التي استولوا عليها في الشرق.

---

10. Fredrick Engels, **Anti-Duhring** (Moscow: 1959). Chapter 11, "Theories of Violence".

ويدعي دوهرنج ان اخضاع الانسان للطبيعة لا بد من ان يسبقه سيادة الانسان على الانسان، وعليه فهو يقرر ان مجموع النظام الاقتصادي الراهن والمستوى الذي بلغته الصناعة والزراعة حاليا انما هو نتيجة تاريخ اجتماعي مليء بالمتناقضات الطبقية الممزوجة بالسيطرة والاستعباد، وهذا في الواقع ما اتى به المنشور الشيوعي عندما قرر ان تاريخ العالم البشري انما هو تاريخ الصراع بين طبقاته. ولكن انجلز مهتم بالبحث في اصل الطبقات والعلاقات القائمة على اساس التسلط. وهو يرفض ان يكون العنف جوابا للسؤال كما اعتقد دوهرنج، ولكن انجلز يرى تطور هذه العلاقات بطريقتين: وتتلخص الطريقة الأولى بدخول الانسان التاريخ تماما كما خرج في الأصل من العالم الحيواني. فقد كان الانسان اشبه ما يكون بنصف حيوان عاجز عن مواجهة القوى الطبيعية وجاهل بقوانينها. وقد سادت المساواة وانعدمت الطبقات الاجتماعية بين افراد بني الانسان. الا ان تقدم الحياة وازدياد السكان فتح الطريق لظهور مصالح مشتركة، وأخرى متضادةبين الجماعات المختلفة. وقد أدى هذا الوضع الجديد الى تقسيم جديد للعمل وانشاء اجهزة جديدة من اجل حماية المصالح المشتركة والوقوف امام المصالح المتضادة. وقد انبثق عن هذا الحال ايضا طبقة حاكمة لحسم الموقف المتناقض بين الطبقات. ان حقيقة هذا الحسم لا يتم الا بتغليب مصالح جماعة معينة على مصالح جماعات اخرى وهذا ما يمكن ان يكون اساس السيطرة السياسية[١١].

أما الطريقة الثانية والتي كانت تجري جنبا الى جنب مع الطريقة الأولى فهي ان تقسيم العمل ضمن العائلة التي كانت قائمة على فلاحة الأرض، قد اتاحت لها فرصة وصولها الى مستوى اقتصادي معين، يفرض الاعتماد على قوى عمل اضافية من خارج نطاق الاسرة. وقد ادى هذا الوضع الى أن يأخذ العمل قيمة معينة. وقد ساعدت الحروب على توفر قوى العمل هذه والتي لم تكن متوفرة سابقا. حيث ان منتصري الحرب لم يكونوا يعرفون ما يفعلون بأسرى الحرب، وقد كانوا يتخلصون منهم بشكل او بآخر. الا ان الأسرى قد اكتسبوا ـ بفضل قوة عملهم ـ قيمة اقتصادية عندما برزت الحاجة الى مزيد من القوة العملية في مجرى التطور الاقتصادي وعليه فلم يعد قتل الاسرى او التخلص منهم ساري المفعول، بل لا بد من ابقائهم والانتفاع بقوة عملهم[١٢]. وبناءا على ذلك، يقرر انجلز، أن استعمال العنف جاء لخدمة الأوضاع الاقتصادية لا للسيطرة عليها. وهكذا ظهرت العبودية وأصبحت شكلا سائدا عند الشعوب التي تطورت عن الأسرية القديمة. وعلى الرغم من مساهمة العبودية في التطور الاقتصادي للعالم القديم فقد كانت ايضا سببا في هلاكه. وكما اينعت زهرة الحضارة الهلينية وبنيت دولة الاغريق وفنها وعلمها، وكما

11.Ibid.

12.Ibid.

قامت الامبراطورية الرومانية وعظمتها على اكتاف العبودية، فقد تحطمت ايضا بفضل وجودها. ويرى انجلز ان كل تطور اقتصادي وسياسي وفكري لا تقوم له قائمة الا بوجود العبودية كضرورة معترف بها بشكل او بآخر. وعليه يخلص الى القول:

أن الاستراتيجية العلمية المتقدمة في العصر الحديث انما هي نتاج لعبودية الأزمان القديمة[13].

ويرى انجلز انه من الحقائق المؤكدة ان الانسان قد انبثق عن الحيوان وعليه فلا بد له من ان يستخدم وسائل عنيفة لتخليص نفسه من الحيوانية، وقد عانت جماعات الانسان، طوال الاف السنين، من حالات عنيفة تتقارب مع وحشية وعنف الدولة، وتتلخص هذه الحالات في الاستبداد الشرقي كما ظهر في الشرق من الهند الى روسيا. لقد كان التطور الاقتصادي القائم على العبودية، سببا رئيسا في تقليص الاستبداد وحالات العنف. وقد لعب تقسيم العمل وزيادة الانتاج دوراً فعالاً في انحلال الوضع الاسري القديم. كما ان توسيع التجارة وتطوير الدولة وقوانينها ونهضة الفن والعلم، لم تكن ممكنة الا عن طريق تقسيم اوسع للعمل[14].

يؤكد انجلز ان الدور الذي يلعبه في التاريخ واضح كل الوضوح. فالسلطة السياسية تقوم اصلا على وظيفة اجتماعية واقتصادية، وتتعاظم السلطة السياسية بشكل مضطرد بازدياد تحول اعضاء المجتمع الى منتجين فرادى بعد تحللهم من التجمع الاسري القديم. اضف الى ذلك، ان القوة السياسية بعد تحويلها من عنصر خادم لأفراد المجتمع الى عنصر قهري يقوم على السيادة والسلطة، تعمل في أحد اتجاهين متضادين: اما ان تعمل في اتجاه التطور الاقتصادي الطبيعي ودعمه، وفي هذه الحالة لا يكون هناك دور للنزاع او استعمال العنف، او ان تعمل في اتجاه مضاد للتطور الاقتصادي وبالتالي يظهر العنف. وعليه يرى انجلز ان التطور الاقتصادي يستطيع ان يشق طريقه بغض النظر عن العقبات والصعوبات التي تقف في طريقه. وقد تكون الثورة الفرنسية خير مثل على ذلك. حقا ان السلطة السياسية لا تستطيع الوقوف امام التطور الاقتصادي، وقد لا نغالي اذا قلنا ان للتغير الاجتماعي الناتج عن التطور الاقتصادي دور فعال في الوقوف امام السلطة السياسية اذا لم تَعُدْ تتوافق مع التطور الاقتصادي وما يتبعه من تغير اجتماعي. ان الدلائل على ذلك كثيرة في مجرى التطور التاريخي: فلم يستطع لويس السابع عشر او قيصر روسيا او شاه ايران ايقاف العنف على الرغم من امتلاكهم للقوى السياسية والعسكرية الكافية للوقوف امام التغير الاقتصادي والاجتماعي.

13.Ibid.

14.Ibid.

وتجد الماركسية بوجه عام ان للعنف دور ثوري لا يمكن اغفاله. انه ـ على حد تعبير ماركس ـ يمثل القابلة القانونية التي تولد جماعات جديدة من جماعات عفى عليها الزمن. انها الأداة التي بواسطتها يظهر المجتمع الجديد والانسان الجديد. انها الوسيلة التي تحطم كل الأشكال السياسية الميتة المتحجرة. ان العنف، لدى الماركسية، ضرورة اساسية من اجل الاسراع في حركة التطور الاقتصادي وازالة العبودية. انه يبشّر بزوال الطبقات ومن بعدها الشر الأكبر وهو الدولة[١٥].

(٦)
اسباب العنف

للعنف والثورة والتغيير الدموي علاقة باستجابات الناس وردود افعالهم السياسية والتراثية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية وظروفهم العامة. ومن اجل فهم اسباب العنف واستعماله حاول كثير من الباحثين ايجاد تعاميم لهذه الأسباب من خلال اكتشافهم مبادىء مشتركة لمرحلة ما قبل اندلاع العنف كعوامل يمكن ان تفسر وقوع الأحداث العنيفة[١٦]. ولا بد لنا من ان نتذكر دائما ان العنف من اعقد الظواهر وعليه فان اية محاولة لتعميم اسبابه تبوء بالفشل[١٧]. حقا ان المشكلة اعمق من قضية التعميم بكثير، فالقضية الاساسية في اشكالية العنف تكمن في الجملة التالية:

« البحث في اسباب العنف من اكثر من المشاكل تعقيداً على التفسير، في علم الاجتماع[١٨] ».
وعلى هذا الاساس فقد كان بالامكان تجنب احتدام الجدل المتعلق بالبحث عن اسباب العنف لو تذكر المتجادلون أن «هناك انواع عديدة من التفسير خاضعة جميعا لمنهج وموضوعية البحث نفسه»[١٩].

نودّ ان نذكّر بأن تحليل العدد الهائل من البحوث التي تحاول تفسير العنف وأسبابه سوف لا تؤدي للوصول الى قانون عام يمكن تعميمه واستعماله كمصدر أساسي في تفسير ظاهرة العنف او المساعدة على

---

15. **Ibid.**

16. Carl Leiden and Karl Schmitt, **the Politics of Violence: Revolution in the Modern World** (New Jersey: Englewood Cliffs, 1968) P. 37.

17. **Ibid.**

18. Mark Hagopian, **The Phenomenon of Revolution** (New York: Dodd, Mead and Company, 1974), P. 122.

19. **Ibid.**

التنبؤ بوقوع احداث عنف » وبناء على تعقيد ظاهرة العنف وصعوبة تفسيرها نجد ان من الافضل القيام بتنظيم العوامل البسيطة والأساسية والتي تشكل في جملتها وفي تفاعلها مع بعضها البعض عملية العنف بكاملها. ونعتقد ان محاولة الاجابة على السؤال:

لماذا يحدث العنف ؟

يتطلب البحث في جملة اسباب تتعلق بذلك، وعليه فستعرض الى عوامل طويلة الأمد، وأخرى متوسطة الأمد وثالثة قصيرة الأمد.

لقد فرق الباحثون بين عوامل العنف طويلة الأجل والتي تسبب التذمر من النظام السياسي القائم وبين عوامل السخط الفورية التي تؤدي العنف بقصد تحطيم النظام والتخلص منه[٢٠]. ويستعمل تشالمرز جونسون Chalmens Johnson الفاظ ومفاهيم منها «الاخلال الوظيفي» Dysfunctionوالمعجلات Accelerators . وهو يعرّف الاخلالات الوظيفية «بالظروف التي تؤدي الى عدم توازن النظام الاجتماعي». فاذا كانت عوامل الاخلالات الوظيفية حادة ويصعب التخلص من حدتها او زوال هذه الحدة او تخفيفها على الأقل فان النتيجة الحتمية لذلك هو قيام الثورة. . . الا اذا استطاعت النخبة الحاكمة اعلان افلاسها السياسي وذلك عن طريق تخليها عن الحكم او تقديم استقالتها او الغاء نظامها السياسي سلميا[٢١]. ويحذر جونسون في الوقت نفسه من ان الاخلال الوظيفي لا يؤدي مباشرة للثورة والعنف، ولكن قيام الثورة بحاجة الى عامل آخر يسميه «معجلات الاخلال الوظيفي». وهذه المعجلات هي احداث تكون بمثابة القشة التي تقصم ظهر البعير (The straw that broke the Camel's back) كحفلة شاي بوسطن التي حدثت قبل الثورة الأمريكية ١٧٧٦م او كحريق القاهرة الذي حدث في وضع كانت الثورة المصرية ١٩٥٢ فيه جاهزة للانفجار. فمعجلات قيام الثورة لا تحدث ثورة ولكن وقوعها في نظام يحمل في ثناياه استعدادا كاملا للعنف يزيد في عدد الاسباب المباشرة لوقوع الثورة[٢٢].

---

20. **Ibid.**
P. 136.

21. Chalmers Johnson, **Revolution and the Social System, Hoover Institution No. 3** (Stanford: Hoover Institution, 1964), P. 8 See also Chalmers Johnson, **Revolutionary Change** (Boston: Little, Brown & Company, 1966).

22. **Ibid.** P. 12

أ - اسباب طويلة الأجل

يعتبر التطور الاقتصادي Economic Growth وديمقراطية المجتمع Democratization والتحديث Modernization والعلمانية Secularizationمن اسباب العنف طويلة الاجل. لقد ركز والت روستو Walt Rostow في دراسته عن مراحل التطور الاقتصادي على كون النمو الاقتصادي من اهم العوامل الرئيسية في العنف والتغير الثوري. ويعتبر كتابه الموسوم مراحل النمو الاقتصادي **Stages of Economic Growth** منشورا رأسمالياً على غرار المنشور الشيوعي الذي كتبه ماركس وفردريك انجلز. فاذا كان الماركسيون قد قسموا مراحل التطور التاريخي الى الشيوعية البدائية Primitive Communism، ثم مرحلة العبودية Slavary تليها مرحلة الاقطاع Feudalism، فمرحلة الرأسمالية Capitalism، ثم مرحلة الاشتراكية واخيرا مرحلة الشيوعية المتقدمة Communism، فقد قسم روستو التطور والنمو الاقتصادي الى الفترات الرئيسية التالية:-

١ - المجتمع التقليدي Traditional Society والذي تميز بالركود الاقتصادي Economic stagnation.

٢ - مرحلة ما قبل الاقلاع Pre - Take off والتي تميزت بتحويل الاكتشافات العلمية الى اختراعات تكنولوجية.

٣ - مرحلة الاقلاع Take off وتتميز هذه الفترة بسيطرة الاعتبارات الاقتصادية الحديثة والمتقدمة على المجتمع كظهور - وزيادة - الاستثمارات المالية والقادة الاقتصاديين والتقدم الصناعي ووسائل تسويقه.

٤ - مرحلة النضج Maturity وتمتاز هذه الفترة بعدم اكتفاء النمو الاقتصادي وقصوره على منطقة واحدة فقط بل يمتد الى مناطق أخرى وينتشر.

٥ - مرحلة الاستهلاك High Consumption والتي تمتاز بتقديم كافة الخدمات العامة وتوفر البضائع الاستهلاكية[٢٣]. ويعتقد روستو ان العنف والثورة والأحداث المترتبة على ذلك تقع في المرحلة الثانية وهي مرحلة ما قبل الاقلاع نتيجة لتخلخل المجتمع وانتقاله من حال الى حال[٢٤].

---

23. Walt W. Rostow, **The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto** (Cambridge: (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), PP. 4-11.

24. **Ibid.,** Chart opposite P. 1; also , Rostow, **Politics and Stages of Growth** (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), P. 55.

وينحصر التعريف الديمقراطي في هذا السياق ليشمل ديموقراطية العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع ولا يتعلق الامر بديموقراطية المؤسسات السياسية . وفي هذا المعنى بالذات (المعنى الاجتماعي) كتب الكسي دي توكوفيل Alix De Tocqueville في ثلاثينات القرن الماضي (١٨٣٠) يقول:

« من القرن الحادي عشر الميلادي لوحظ قيام نوعين من الثورات داخل المجتمعات . فقد ارتقى العامة اعلى قمم المجتمع بينما هبط الاشراف والنبلاء الى اسفل درجة في سلمه»[٢٥].

وبناءا على ذلك فقد شعر دي توكوفيل بنوع من «الرعب الديني» Religious Terror عند تأمله «في الثورات العارمة التي استمرت لعدة قرون على الرغم من كل العقبات التي حاولت الوقوف امام الدمار الذي صنعته»[٢٦] . وتبعا لمعتقداته الدينية فقد رأى ان المحاولات الثورية التي قامت عبر العصور انما هي نوع من انواع التدنيس Profanation لفحص مفهوم الديموقراطية[٢٧].

ويشبه تفسير توكوفيل ذلك الذي قدمه هنري مين Henry Main في دراسة للقانون القديم **A study of Ancient law** . فقد حدد مين نوعين من المجتمعات : احداهما تقليدي **Status**والاخر عقدي Contract . ويتم التطور في نظر مين عندما ينقل المجتمع من مرحلة الثبات الى مرحلة العقود او بالأحرى من مجتمع قائم على العلاقات الانسانية الثابتة القائمة على المكانة والمركز والتقليد الى مجتمع تسوده العلاقات المدنية المحددة بعقلانية متفق عليها (عقدية) . ويعتقد مين ان «حركة المجتمع وتقدمه يتميزان بتقليل الاعتماد على العائلة تدريجيا وتزايد واجبات الفرد. ويؤكد دور احلال الفرد مكان الأسرة[٢٨]. ويرى مين ان المجتمع التعاقدي يصدر عن اتفاق الفرد الاختياري الحر على عكس المجتمع التقليدي الذي تحدد طبيعة العلاقات الانسانية فيه بمقتضى النسب والأصل والولادة[٢٩].

---

25. Alexis de Tocqueville, **Democracy in America,** Vol. 1 (New York: Washington Square Press, 1964), P. 6.

26. **Ibid.,** P. 7.

27. **Ibid.**

28. Sir Henry Sumner Main, **Ancient Law,** first published in 1861 (Gloucestor, Mass.: Peter Smith, 1970), P. 163.For more details, See Pye, **Politics, Personality and Nation** Building, PP. 33-34.

29. On the Social contract controversy see Thomas Hobbes, **Leviathan,** edited by Michael (Oxford, 1946); John Locke, **The Second Treatise of Civil Government,** edited by J.W Gough (Oxford, 1946); and Jean JacquesRousseau, **Social Contract and Discourses,** edited by Everyman, 1938.

لقد تطرق علماء الإجتماع والسياسة الى مثل هذه المفاهيم عند وصفهم للمجتمعات الانسانية. فقد بحثوا مفاهيم كالتحصيل Achievement والطموح والجدارة والثقة وما الى ذلك من معايير لتحديد وضع الفرد ومكانته في المجتمع. حقا انه بتغير وتقدم عناصر جديدة في المجتمع التقليدي بدأت حياة الافراد فيه تتأثر بمثل هذه العناصر اكثر من تأثرها بالعائلة او بالروابط الاجتماعية التقليدية.

اما بالنسبة لتعريف التحديث Modernization فان هناك عدد هائل من التعريفات التي اقترحها الباحثون في الميدان. فبينما يعرف ماريون ليفي Marion Levy التحديث بمقدار علاقة الانسان بالتكنولوجيا، «فكلما استطعنا ان نبحث عن مصادر الطاقة واستعمالها واختراع الأدوات بكثرة فاننا نكون اكثر اقترابا من التحديث»[٣٠] فان بلاك C. E. Black يعرّف التحديث بأنه «العملية التي بواسطتها تتكيف المؤسسات التاريخية مع التغير الوظائفي السريع الذي يؤدي الى زيادة معرفة الانسان العلمية والعملية واضافة خبرات جديدة له. اضف الى ذلك زيادة السيطرة على البيئة نتيجة للثورة العلمية. ويؤكد بلاك ان عملية التحديث نفسها تشمل مظاهر الحياة جميعا ومن ضمنها العلاقات الانسانية»[٣١].

ويؤكد مؤلفو كتاب ازمات ونتائج التطور السياسي Crises and Sequences of political Development ان عملية التحديث تلازم مشكلات وأزمات تتضمن مفاهيم البحث في الشرعية والهوية والمشاركة السياسية والقوة السياسية وتوزيع الثروات وقدرة النظام السياسي على مجابهة هذه القضايا[٣٢].

حتى لا نغرق في متاهات تعاريف التحديث فانني سأقتصر التعريف على ذلك الذي نادى به كل من ولش Welch وهلبرن. حيث عرّف ولش التحديث بأنه عبارة عن «استعمال المصادر الطبيعية بطريقة عقلانية هادفة الى انشاء مجتمع حديث»[٣٣] وبطريقة اسهل قليلا فقد عرّف هلبرن التحديث بأنه العملية

---

30. Marion J. Levy, **Modernization and the Structure of Societies** (Princeton: Princeton University Press, 1966), PP. 35-36.

31. C. E. Black, **The Dynamics of Modernization** (New York; Harper and Row, 1966), P. 7.

32. Lucian Pye, "Forward" in Leonard Binder, et. al., **Crises and Sequences in Political Development** (Princeton: Princeton University Press, 1971), P. Pye writes on identity and legitimacy crises, **Ibid.**, PP. 101-134, and 135-158; Marion Weiner on the participation crisis, **Ibid.**, PP. 154-204; Joseph Labalambara writes on the distribution and penetrationcrises, **Ibid.**, PP. 233-282, and 205-232. A sixth crisis, "integration" had appeared in Lucian Pye, **Aspects of political Development** (Boston: Little, Brown, and company 1966) PP. 65-88.

33. Claude E. Welch, Jr. (ed.), **political Modernization: A Reader in Comparative Political Change.** Second Edition, (Colifornia: Wadsworth Publishing Company, 1971), P.2.

التي تشمل تحويل جميع الانظمة التي بواسطتها ينظم الانسان مجتمعه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعقلي والديني والنفسي»[٣٤].

ويمكن تلخيص فرضية التحديث ببساطة كالتالي:

التحديث يؤدي لظهور العنف. يقول جيمس روزنو James Rosenau في ذلك أنه «كلما زادت سرعة التغير الاجتماعي كلما زاد احتمال وقوع العنف»[٣٥]. ويحدثنا ارنولد فلدمان Arnold Feldman بلغة مشابهة اذ يقول: «... ان التوازن الجزئي في المجتمع يؤدي الى توفر قاعدة لحدوث عدة انواع من التغيير مما يؤدي الى قيام العنف بدلا من تخفيف عدم الرضا.

ان المهتمين بدراسة العنف من علماء الانسان والاجتماع والسياسة ورجال الدين اكدوا على وجود علاقة وثيقة بين ظاهرة العنف والتغير الثوري من جهة وظاهرة العلمانية من جهة اخرى. لقد قيل ان اهمال التقاليد المسيحية في دول الغرب كان نتيجة فكر الفلاسفة العلمانيين الذين ظهروا في القرن الثامن عشر، والذي احدث نموا سريعا في اثارة عواطف عامة الناس في ايقاد الثورة الداعية الى التغيير الجذري للمجتمع[٣٧]. حقا ان اثارة الشعور عن طريق الثورة لتغيير الواقع الاوروبي قد نتج عن الأيدولوجيات الديمقراطية التي أقرت بحقوق الانسان والارادة الجماعية[٣٨]... أضف الى ذلك ـ كما يقول استاذ الفلسفة السياسية بجامعة كرولينا الشمالية، جون هالويل John Hallowell ـ، بأن «عصر التنوير قد ارتأى ان يجد مهربا من العدمية والخواء الانساني وتوجيه ذلك لعبادة الانسانية ذاتها. لقد رفض كثير من مفكري القرن الثامن عشر حتى سلوك الطريق الذي سلكه ديفد هيوم في منهجه الشكي للوصول الى نتائج

---

34. Manfred Halpern, "Toward Further Modernization of the study of the New Nations", **World Politics,** (XVII, 1, October, 1964) P. 173.

35. James N. Rosenau (e.d), **International Aspects of Civil Strife** (Princeton: Princeton University Press, 1964), P.5. cited by James Dougherty and Robert Pfaltzgraff. **Contending Theories of International Relations** (New York, 1971), P. 241.

36. Arnold s. Feldman. "Violence and Volatility: The liklihood of Revolution," in Harry Eckstein (ed.), **Internal War: Problems and Approaches** (London, 1964). P. 119. In order to prove that, Feldman analyzes two aspects of social change comprised in industrialization and, in both cases, he attempts to demonstrate the conflicting-generating properties of change. See **Ibid.,** PP. 119-126.

37. Christopher Dawson, **The Movement of World Revolution** (New York: Sheed and Ward, 1959), P. 62.

38. **Ibid.**

منطقية ذات علاقة بنظرية المعرفة التجريبية . . . لقد حللوا الله بوصفه كائن خارج الوجود مما اسفر عن عبادة لا احد الا انفسهم»[٣٩] . او كما يقول كارل بيكر Carl Becker : «لقد احالوا حب الله الى حب مفاهيم الانسانية والديموقراطية والحرية»[٤٠] .

لقد قيل ان العلمانية قد لعبت دورا كبيرا في نشوء الحركات الثورية الحديثة . وقد لوحظ ان هناك علاقة وثيقة الصلة بين حركات التحرر في العالم وبين ظهور الأفكار العلمانية التي تحث على تبني مفاهيم الحرية والمساواة والديموقراطية وما الى ذلك[٤١] . ولكن القضية لا تقف عند هذا الحد . ويمكن نقل المناقشة الى درجة اعلى بالقول أنه اذا كان هناك علاقة بين العلمانية والعنف فان هناك ايضا علاقة بين ظهور الافكار الدينية والعنف . فقد كتب اريك هوفر Eric Hoffer يقول : «لقد كان ظهور الحركات الدينية في الماضي سببا رئيسا لظهور العنف والتغير الثوري»[٤٢] . حتى في العهد القريب فقد كان الدين عنصرا اساسيا في النزاع بين المسلمين والهندوس مما ادى الى تقسيم شبه القارة الهندية عام ١٩٤٧ بعد فترة من العنف الدامي[٤٣] .

ومن اسباب العنف طويلة الأجل ايضا ذلك العنف الناتج عن الاستعمار والسيطرة الأجنبية . يقول اميرسون في ذلك ما يلي :-

ان طبيعة التركيبة الاستعمارية وسياساتها المتناقضة من اجل القوة قد لعبت دورا هاما واساسيا ليس فقط في تشكيل الأمم بل الأكثر من ذلك في تطور القومية ، والتي سارعت في ظهور الحركات القومية التحررية وأنظمتها ومطالبها وخططها واستراجياتها المختلفة . حقا ان ظهور القومية في آسيا وافريقيا انما هو ردة فعل واستجابة شعوبية لأثر الغرب الاستعماري . حيث ان التوقيت وشدة التأثير في الأراضي المستعمرة مضبوطة لدرجة كبيرة بواسطة النظام الاستعماري فقد تفرع عن ذلك خلق القومية بشكل كبير يتطابق مع شدة نظام المستعمر . ويظهر ذلك جليا في مجالات الاقتصاد ونوع الأهداف التي تحددها القوى الاستعمارية وكذلك المؤسسات التي تنشئها والحقوق السياسية والمدنية التي تمنحها للناس ، واستعمال

39. John Hallowell, **Main Currents in Political Throughts** (New York: Harper & Brothers, 1947), PP. 129-130.

40. Carl Becker, **The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,** (New Haven: Yale University Press. 1932) P. 130.

41. Mark N. Hagopian, **The Phenomenon of Revolution, op.cit.,** .p. 143.

42. Eric Hoffer, **The true Beliver** (New York: Harper and Brothers, 1971), P. 3.

43. John G. Stoessinger, **The Might of Nation,** revised edition (New York: Random House, 1965), P. 15.

الاحكام المباشرة، وقوة او عدم وجود المستعمرات الأجنبية. كل هذه العوامل ونتائجها تحدد طبيعة الحركات السياسية التي قامت لتتحدى الاستعمار[٤٤]

لقد رفض الاستعمار من قبل الشعوب المستعمرة كما لوحظ من حركات التحرر الأفريقية والآسيوية في صراعها ضد الاستعمار من اجل الحصول على حق تقرير مصيرهم «حقا انهم يفضلون أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم تحت اي ظرف من الظروف على ان يظلوا تحت حكم الاستعمار»[٤٥].

(ب)

اسباب متوسطة الأجل

على الرغم من عدم وجود فرق واضح وملموس بين اسباب العنف طويلة الأجل وتلك متوسطة المدى، الا أن الأسباب متوسطة المدى ما هي الا امتداد للأسباب طويلة الأجل والتي تضعف النظام القائم. فمن الأسباب متوسطة المدى تلك المتعلقة بالركود الاقتصادي Economic Depression. ويعتبر كارل ماركس Karl Marx وألكس دي توكوفيل AlexisDe Tocqueville من اصحاب النظريات التقليدية الذين فسروا اسباب العنف والتغير الثوري من وجهة نظر اقتصادية بحتة. ويبدو الاختلاف واضح في تفسير كل منهم. فقد رأى كارل ماركس أن تحسين الأحوال الانتاجية هي اقوى الدوافع الانسانية للتغيير الاجتماعي. وهو يرى ان للاقتصاد دور فعال في ذلك. وهو يؤكد أن متطلبات التقدم المادي محدودة بالتركيب السياسي والاجتماعي الذي يقف حائلا دون تطور وتقدم الوضع الاقتصادي مما يترتب عليه زيادة تعاسة افراد المجتمع، والذي سيؤدي في نهاية المطاف الى قيام ثورة عارمة تحطم الأوضاع السياسية والاجتماعية السيئة[٤٦].

على النقيض من هذا التفسير فقد رأى توكوفيل في ملاحظاته عن الثورة الفرنسية انها قامت على اكتاف البرجوازيين المزدهرين اقتصاديا ولم تقم على أيدي فقراء وتعساء فرنسا، اذ يقول: «ان الأجزاء الاكثر تقدما وازدهارا من فرنسا هي التي شاركت في دعم الثورة»[٤٧]. ويؤكد توكوفيل بناء على هذه

---

44. Rupert Emerson, **From Empire to Nation** (Boston: Beacon Press, 1967), P. 61.

45. **Ibid.**, P. 43.

46. Karl Marx, **Selected Writings in Sociology and Social** Philosophy, Translated by T. B. Bottomore (New York, 1964), PP. 231-240.

47. Quoted in Melvin Richter, "Tocqueville's Contributions to the Theory of Revolution," in Carl J. Friedrich (ed.)**Revolution** (New York, 1966) PP. 118-120.

الفرضية ان ظهور العنف والثورة والتغير الاجتماعي لا يتم الا عندما يحاول النظام السياسي المتسلط القيام ببعض الاصلاحات التنموية وليس عندما تسوء الأحوال الاقتصادية.

اما فيما يتعلق بالناحية التجريبية يرى جيمس ديفس James Davis ان الثورة تحدث «عندما يتغير النظام الاقتصادي تغيرا حادا بعد ان يكون قد استمر على وتيرة معينة لمدة طويلة»[٤٨]. وعليه فان ديفس يؤكد ان مثل هذا التعاقب ينتج عنه:

اولا : «زيادة التوقعات لاشباع حاجيات جديدة واستمرار هذه التوقعات بالظهور والمطالبة بمزيد من اشباع الحاجيات.

ثانيا : ظهور حالة من القلق والاحباط عند مواجهة الأمر الواقع وعدم مصاحبة التوقعات للمطالب الحقيقية».

وهو يعتقد ايضا ان الحالة الحقيقية للتطور الاقتصادي والاجتماعي أقل أهمية من الحالة العقلية والاحباط. «انها حالة عدم الاقتناع او عدم الرضا وليس نقص الغذاء او الحرية او المساواة التي تكون سببا رئيسا في اندلاع الثورة»[٤٩]. ويؤكد ديفس أن الثورة لا تحدث عندما يسلب المجتمع خيراته، او يكون فقيرا، «قبل ان يفكر الانسان في القيام بثورة» فانه يأخذ بعين الاعتبار وضعه الاقتصادي والتصاقه بأفراد اسرته وهذا غالباً ما يُنسيه العمل الثوري. فعندما يكون خيار الانسان ان يخسر قيوده او يخسر حياته فانه يفضل ابقاء القيود[٥٠]...

(ج)
اسباب قصيرة الأجـــل

من أسباب العنف قصيرة الأجل تلك المتعلقة باشباع الحاجيات الانسانية والاحباطات والحرمان. فعلى الرغم من بعض الاختلافات في آراء علماء النفس الاجتماعي التي تركزت دراساتهم على العنف والتغير الثوري، الا ان هناك اتفاق عام بينهم على السؤال : ما الذي يجعل الانسان ثائرا ؟ معظم البحوث والدراسات الاجتماعية والنفسية تدور حول فرضية رئيسية واحدة وهي ان لدى الانسان

---

48. James C. Davies (ed.), "Toward a Theory of Revolution," in **When Men Revolt and Why?** (New York: The Free Press, 1971). P. 136.

49. **Ibid.**

50. **Ibid.**

احتياجات اساسية وأهداف وغرائز ينتج عن احباطها ، ظهور عدوانية تتخذ شكلا من اشكال العنف والثورة . قد لا يكون هناك اجود من دراسات بترم سوروكن Pitirim Sorokin وليفرد ادواردس Lyford Edwards وجورج بيتي George Pettee ففي كتابه **سيسيولوجية الثورة** Sociology of Revolution يرجع سوروكن سبب العنف الى كبت اشباع الغرائز الأساسية لغالبية افراد المجتمع . ان عدم وجود حد ادنى من الاشباع لهذه الغرائز يؤدي لاستعمال العنف . وهكذا فأن العنف عند سوروكن ناتج عن كبت الغرائز وعدم اشباعها . أما أهم الغرائز فهي الحاجة الى الطعام والملبس والسكن وغريزة حفظ النوع والتعبير عن الذات والحاجات الجنسية(٥١) .

أما ادواردس فانه يوضح في كتابه **التاريخ الطبيعي للثورة** Natural History of Revolution اربعة انواع من الرغبات :

١ ـ الرغبة في اكتساب خبرات جديدة .
٢ ـ الرغبة في الاستقرار والشعور بالأمن والطمأنينة .
٣ ـ الرغبة في شرعية وجوده (اي اعتراف الأخرين به) .
٤ ـ الرغبة في الاستجابة لعلاقات وصداقات شخصية .

ويعتقد ادواردس ان كبت احدى هذه الرغبات او اكثر يؤدي الى العنف والثورة . أما نوع العنف الحاصل فانه يتناسب مع مقدار الكبت لهذه الرغبات(٥٢) .

أما بيتي فقد قدم مفهوماً جديداً في علم النفس الاجتماعي نتيجة لدراسته لفكرة التشنج (Cramp) . ويجد بيتي ان العناصر الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية والسياسية هي الاسباب الرئيسية للعنف والتغير الثوري . ان الرجل المتشنج على حد قول بيتي ، ليس فقط ذلك الشخص الذي يشعر بأن دوافعه غير مشبعة او أنه مهدد بعدة صعوبات ، ولكنه ذلك الشخص الذي يشعر أن الكبت المفروض عليه غير ضروري ، وفي الوقت نفسه لا يستطيع تجنبه وبالتالي فان وجود الكبت لا تبرير له(٥٣) .

---

51. Pitirim Sorokin, **The Sociology of Revolution,** (New York, 1967) PP. 367-372.

52. Lyford Edwards, **Natural History of Revolution,** (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), PP. 2-4.

53. George Pettee, **The Process of Revolution** (New York: Harper and Row, 1938), P. 33.

اذا كان هناك علاقة بين الاحباط والعنف والتغير الثوري فلا بد من النظر الى تغير ظروف الفرد العامة كعامل في تغيير سلوك الفرد واستجاباته في مواقف معينة ، فإذا كان كارل ماركس قد اكد على ان هناك علاقة بين تعاسة الطبقة العاملة وشقاءها تؤدي بهم لحمل مشعل العنف وعليه فان سوء الاحوال الاجتماعية والاقتصادية كانخفاض مستوى المعيشة يعتبر سببا رئيسيا في العنف واذا كان توكوفيل قد تحدث عكس ذلك بالقول ان الرخاء الاقتصادي هو السبب الرئيسي في العنف ، فانه لا بد ان يكون لهاتين الفرضيتين (التعاسة والرخاء Missery Prosperity) علاقة بقضية الحرمان النسبي[٥٤] Relative Deprivation . وتتلخص فكرة الحرمان بالفجوة بين ما يحصل عليه الانسان وما يظن أنه يجب ان يحصل عليه . وفي ذلك يقول جار Ted Robert Gurr :

يعرف الحرمان النسبي بشعور الناس فجوة بين القيم المتوقع الحصول عليها وبين القدرة الحقيقية في الحصول عليها بالفعل . وتشمل القيم المتوقع الحصول عليها كل السلع وظروف الحياة العامة التي يعتقد الناس أنها حقوق لهم . أما قيم القدرة في تلك التي تشمل كل السلع والظروف العامة التي يعتقد الناس ان باستطاعتهم الحصول عليها وابقاءها من خلال الأوضاع الاجتماعية السائدة[٥٥] .

وبناءاً على ذلك يعتبر الحرمان من اسباب السخط الاجتماعي . وبما ان كل انسان في اي مجتمع محدد محكوم بواسطة عدد من المتطلبات والتطلعات والطموحات المرتبطة بالتغير الاجتماعي السائد . فأن كل فرد او مجموعة من الأفراد معرضون لنوع من انواع الحرمان

(٧)

خاتمــة

بناء على النظريات المتقدمة فقد اعتبر استعمال العنف كرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية السائدة . ولم يجد الباحث سببا واحدا من هذه الاسباب بمفرده كاف لاثارة العنف . وعليه فمن السهل على باحثي السياسة استعمال هذه المجاميع معا لدراسة اسباب العنف ونتائجه .

ان اختيار مجاميع عامة ذات علاقة بالعنف انما هو ناتج عن اختيار الباحث لمفاهيمه من الواقع

---

54. Since the word "deprivation" literally means "to dispose" then the disposition of one's status from one condition to another, in this case from misery to prosperity or the opposite, leads one to conclude that the notion of deprivation is related to one's changing social and political status.

55. Ted Robert Gurr, **Why Men Rebel,** (Princeton, Princeton University Press, 1970), P. 13.

العملي وثيق الصلة بالتغير المصاحب للعنف . الا ان مفاهيم الاختيارات الموجودة يؤدي بمفهوم العنف الى ان يكون مفهوماً هامشيا . اما السبب الذي يكمن في جعل مفهوم العنف هامشيا او جانبيا فهو الفرق بين النظرية والتطبيق . ان الباحثين في العنف دون المشاركة فيه يختلفون اختلافا كبيرا عن اولئك الباحثين والمشاركين او المشاركين في عملية العنف . ان الفعل العنيف نفسه على درجة من التعقيد يصعب على كلاً من الباحث والمشارك فيه ان يعقله . لذلك فان الفرق بين أقوال الانسان وبين افعاله المتعلقة بالعنف شيء شاسع .

قد يكون العنف واستعماله ظاهرة صحية على الرغم من مآسي نتائجه . ان تناقض مفاهيم الحياة يحتم على الباحث ان يبرر استعمال العنف وذلك من اجل فهم نقيضه وهو السلم . ان قيمة السلم الفعلية لا تأتي الا بعد ان يخبر الانسان القيمة الفعلية للحرب .

الفصل التاسع

مشكلة الفقـر

- ١ -

تمهيـد

السؤال الرئيسي الذي يثار عند مناقشة قضية الفقر هو : ما الذي يجعل الناس فقراء ؟ وقد اورد الباحثون أسبابا عديدة لذلك منها قلة المصادر الطبيعية ، الاقتصاد المتخلف ، سياسة الدولة ، انتشار الأمية والجهل بالتكنولوجيا او العادات والتقاليد او قد يكون للدين دور في انتشار الفقر . وقد يكـون الاستعمار او عدم توزيع الثروات الطبيعية اسباب تضاف الى ما ذكر . ولكن احدا لا يشك في قيمة سبب رئيسي آخر في انتشار الفقر وهو علاقة الأرض بالأفراد . وهو كما نعتقد أهم الاسباب التي تقود الى الفقر وخاصة اذا علمنا ان كل شيء يأتي من الأرض : فمأكل الانسان وملبسه ومشربه يأتي من الأرض . فاذا بخلت الأرض في العطاء مع زيادة عدد الناس فالنتيجة الحتمية لذلك هو حال من الفقر . بمعنى آخر زيادة الناس يتطلب زيادة في الانتاج وذلك يتطلب مزيدا من استغلال الأرض .

حقا ان للاقتصاد دور اساسي في حياة الشعوب ، فالاقتصاد وحده الذي يحدد طبيعة الحكم (اي السياسة) وطبيعة العلاقـات الاجتماعيـة بين الافـراد (اي الاجتماع) ، ومـا المدارس الـرأسماليـة والاشتراكية والشيوعية وما الى ذلك الا محاولات لرسم سياسة اقتصادية هدفها الانسان نفسه من حيث الغاء كل مخاوف تتعلق بوجوده وخاصة تلك المخاوف الاقتصادية وعلى رأسها الفقر . وعليه فقد عمد الفلاسفة ورجال السياسة والاقتصاد بدءا من الاغريق وحتى الآن ببحث السبل والوسائل التي يمكن عن طريقها خلق مجتمع خال من الفقر . ويدرك قارىء **الجمهورية** لأفلاطون او **السياسة** لأرسطو او **المدينة الفاضلة** للفارابي او **مدينة الشمس** لكامبانيلا او **اليوتوبيا** لتوماس مور المحاولات التي يقوم بها الفلاسفة لاقامة مجتمع العدل والمساواة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

فلمشكلة الفقر (الناتجة عن علاقة الانـسان بالأرض او بالأحرى علاقـة الاستهلاك بـالانتاج) ارتباط بمفهوم المساواة واللامساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ويتغير المفهـومان في دلالاتهـا حسب طبيعة المجتمعات الانسانية . فالمساواة الأفلاطونية تكمن في ايجاد طبقات اجتماعية على رأسها طبقة الفلاسفة والمفكرين ثم طبقة الجند وبالتالي طبقة عامة الشعب . بينما يجد توماس مور ان مأساة الفقر نابعة من حب الانسان لتملك الأرض . وهو يرى ان الغنى يجب ان يزيد من مساحة الأرض التي يملكها على حساب الآخرين (الفقراء) هنا ظهرت ايضا اعراض الجريمة وتفشي الفقر . وقد لا تكون آراء مور

نظرية علمية اقتصادية ولكنها انعكاس للواقع الانجليزي في القرن السادس عشر . ويصور مور في كتابه **اليوتوبيا** محادثة بينه وبين احد البحارة الخياليين الذين غادروا اوروبا الى العالم الجديد وقد التقوا على جزيرة يحفها السلام وفيها كل الاحتياجات . وفي هذه الجزيرة حيث كل انسان له عمل والأرض يملكها الجميع ، والأطفال يتعلمون في المدارس العامة ويعمل الناس ست ساعات يوميا فقط . ويقارن مور بين هذه الجزيرة وحياة الهدوء بها وبين الوضع العام في انجلترا حيث لا عمل للناس في الأرض اذ يعين مالك الأرض من أراد فقط مع ان شوارع المدن البريطانية مليئة بالشحاذين[1] .

قد يعود مصدر اللامساواة الى اولئك الذين يسيطرون على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويطوعون نظرياتها لمصالحهم الخاصة ، ويمتد الامر ليشمل الدين ايضا ، فالبروتسطانت مثلا يدعون ان الله لا ينظر الى الفقراء ، وهم بذلك يركزون على أهمية الغنى والقوة والسيطرة مما يؤدي في نهاية الامر الى الهوة الواسعة ، او بالاحرى الى اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بين افراد المجتمع . ان المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تسمح لـ ٢٪ او ٥٪ من السكان ان تتولى زمام الامور وتسيطر على وسائل الانتاج ومن ثم تسيطر على انتاج المجتمع ككل ، او التي تسمح بالسيطرة على وسائل الانتاج لصالح الدولة فقط ، تؤدي الى منازعات بين الافراد بالامكان تجنبها . وتقع مسؤولية تنازع افراد المجتمع الناتجة عن اللامساواة بانواعها على عاتق المؤسسات السياسية القائمة وأفراد المجتمع ككل ، اذ ان استغلال الموارد الطبيعية ، بقصد توفير متطلبات الحياة ، هي مسؤولية كليهما . ان اللامساواة تولد صراعات جانبية تبعد افراد المجتمع عن التعاون الجماعي الخلاق . ولكن يبقى السؤال ، كيف يمكن للنظام السياسي ان يحدث توازناً بين افراد المجتمع ؟ كيف يمكن التوقف عن منح افراد مميزات اجتماعية واقتصادية على حساب افراد آخرين ؟ كيف يمكن توزيع الثروة الاقتصادية ؟ وأخيرا كيف يمكن ان تتوثق علاقة الانسان بالأرض بمعنى استغلال الأرض استغلالا انتاجيا ؟

ولكن من هو الفقير ؟ قد نعدد لائحة طويلة من الذين يندرجون تحت مقولة الفقر ، ولكن الذين يعنوننا في هذه الدراسة هم : الذين لا يملكون ارضا ، او الذين اضطروا الى النزوح عن أرضهم نتيجة حرب ما ، وغير القادرين على العمل بسبب الشيخوخة او المرض ، والمستعبدون بسبب وجود الاستعمار او وجودهم كمواطنين من الدرجة الثانية في بلادهم بسبب ميولهم السياسية او عاداتهم الاجتماعية او كونهم أقلية بسبب لونهم او عرقهم او لغتهم او دينهم ، والمستغلون اقتصاديا لعدم قدرتهم على منافسة التسعيرة التجارية ، والمناوئون لسياسة الدولة الذين لا يجدون عملا الا بموافقة من في يده القوة السياسية ، والعاملون الذين يتقاضون اجورا اقل مما يستحقون في مقابل ما يقدمونه من عمل ، والعاطلون عن العمل بفضل الركود الاقتصادي او التغير التكنولوجي او الافلاس التجاري ، والعمالة الوافدة المتنقلة ، وأخيرا فقراء الطبقات الدنيا .

---

١ . كتب توماس مور Thomas More اليوتوبيا سنة ١٥١٦ باللغة اللاتينية . وقد ترجمت الى لغات عديدة وبطبعات مختلفة .

(٢)

الحرية والمساواة

على الرغم من دعوة الفلاسفة ، ورجال الدين للمساواة بين افراد المجتمع ، الا ان كثيرا من المجتمعات حتى في الديموقراطيات الغربية كانجلترا مثلا ، قد اتخذت من عدم المساواة مذهبا يضاف الى مذاهبها الدينية ، والاجتماعية الاخرى . ويصف ارنولد القضية بأنها « عملية ضد نظام الطبيعة »[٢] .

الحرية والمساواة مفهومان على طرفي نقيض ، انهما مفهومان متصارعان متعاديان ينتصر احدهما على حساب خسارة المفهوم الآخر . وتدعو المجتمعات البدائية والاقطاعية والارستقراطية الى زيادة الهوة بين المفهومين ، وذلك لأن مصلحة الطبقات العليا تتطلب ذلك بغض النظر عن النتائج كتحطيم النظام السياسي مثلا في نهاية المطاف . تظل قضية المساواة قضية غامضة في كثير من المجتمعات ، بسبب عدم توفر الدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية فيها .

ان كثيرا من مجتمعات العالم في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية ما زالت مجهولة ، حتى ان الادعاء بأن الباحثين قد استكملوا دراساتهم عن مجتمعات اوروبا وأمريكا الشمالية ادعاء يشوبه كثيرٌ من الخطأ . فما زال الباحثون في المناهج التعليمية البريطانية ، والأوضاع العمالية الانجليزية ، يشيرون الى ان التعليم البريطاني قائم على خط معين من « التفكير الطبقي »[٣] ، وكذلك فان الأوضاع العمالية الاقتصادية كالأجور تنبع من تقاليد قديمة تتحكم فيها طبقة معينة من الرأسمالية الذين يتحكمون في فرض اجرة معينة للعمال حتى اصبحت بمثابة مذهب مفاده « المقدار الكافي للعامل »[٤] .

على الرغم من ان بريطانيا ديموقراطية الا ان المميزات الطبقية ، مثل العادات والتقاليد ، تتحكم في طبيعة المجتمع . وتلعب الطبقية دورا فعالا في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، على النقيض من بريطانيا فان فرنسا قد حطمت مفهوم الارستقراطية وأضحى المفهوم لا معنى له في حياة الفرنسيين . وبذلك يكون الفرنسيون قد ازالوا الطبقية ليحلوا مكانها المساواة .

حقا لقد رأى الفرنسيون في الطبقة البريطانية مهزلة لاحتوائها على الاعلاء من شأن طبقة معينة على حساب الطبقات الاخرى . حقا ان الطبقية لا تتأتى نتيجة لاستغلال الاغنياء للفقراء فحسب ولكنها تنمو وتتطور نتيجة اعجاب الفقراء بالأغنياء . اذ يشعر الفقراء بسحر قوة الثروة والغنى ، وعلى هذا الاساس فان الشعور باللامساواة ينتج ايضا من قهر طبقة لطبقة . فالأكثر قهرا اقل مساواة ، بحيث يتطور هذا الشعور في عقول الناس ليصبح حقيقة لا بد من ان يتعايشوا معها ، بشتى الوسائل والطرق .

---

2. Mathew Arnold, "On Equality", **Mixed Essays,** (ed.), (London, 1903), pp. 48-94.

2. R.H. Tawney, **Equality,** (New York: Capricon Books, 1961), PP. 22-23.

4. **Ibid.**

يحدثنا علماء النفس بأن الطريقة الوحيدة لمعالجة نقص ما ، انما يتم عن طريق مواجهته بصراحة وصدق ولا يمكن ان ينفى النقص عن طريق الضغط والقهر . وعليه فان من متطلبات المجتمع ، ان يحوي ثقافة معينة تشمل الجميع . الا ان مثل هذه الثقافة لا يمكن خلقها بمجرد الرغبة فيها ولكن لا بد من ان تقوم على اسس علمية وعملية تخدم المنظمات الاجتماعية . ولا بد ان تتلائم مع الاوضاع الاقتصادية ، والتعليمية لكافة افراد المجتمع .

بدأ ما يمكن تسميته ببرنامج العمل ضد الفقراء ، او اعلان الحرب على الفقر في انجلترا ابّان حكم الملكة اليزابيث . الا ان برنامجها ضد الفقر لم يكن يتضمن تغيير القوانين واللوائح البريطانية ، لتلغي الفقر كما تنص الايديولوجيات المثالية او الثوريون الذين يهمهم تغيير الوضع الاقتصادي لصالح الطبقات المنتجة . فلو قرأت الملكة يوتوبيا توماس مور فلن تكون لديها النية في تغيير المجتمع البريطاني خاصة فيما يتعلق بملكية الأرض الجماعية ، كما اقترح مور . ولن يكون في نيتها اخذ ما في ايدي الاغنياء لاعطاءها للفقراء ، بل على العكس من ذلك ، اقرت قوانينها الجديدة على ان يستمر الاغنياء في زيادة ثروتهم بالطريقة التي يجدونها مناسبة .

دام حكم اليزابيث من ١٥٥٨ ـ ١٦٠٣ في فترة بدأت بريطانيا فيها ارساء دعائم الامبراطورية الانجليزية ، وبالفعل ، فقد خرجت بريطانيا منتصرة في الحرب الاسبانية ، وامتد نفوذها الى العالم الجديد غربا ، ووصل اسطولها التجاري شرقا الى الهند والصين . حقا لقد اخذ العصر الذهبي البريطاني في البزوغ . لقد كان العصر عصر شكسبير وبيكون ، والنهضة الأدبية والعلمية وظهور الفخر والاعتزاز بالانتماء للامبراطورية. أما في منتصف القرن السادس عشر فقد كان الوضع اقطاعيا ، يعتمد الوضع الاقتصادي للافراد على علاقتهم بمالكي الأرض . على الرغم من تدخل الكنيسة احيانا لاعانة الفقير ، الا ان الدولة الدكتاتورية على عهد هنري الثامن كانت تتدخل في وضع الاسعار والأجور وتساهم ايضا في بعض المشاريع التي تخدم الفقير . ولم يكن احد حتى في القرن السابع عشر ينكر ان مساعدة الفقير شيء محبب ، ولكن الفلسفة الدينية البروتسطانطية نصت بصراحة على ان العمل افضل قيمة في الحياة . وقد بدأت شعارات « من لا يعمل لا يستحق ان يأكل » وأن « الله لا يحب الفقراء » بالظهور بعد ان كان الشعار « ان الله يحب الفقراء لذلك فقد أوجد الكثير منهم » .

أما الفقر في الولايات الجديدة فقد اخذ شكلا آخر . حقا لقد حاز المهاجرون الى الدنيا الجديدة على أراض شاسعة ، ولكن الأيدي العاملة كانت قليلة ، وقد شعر رجال السلطة البريطانية بذلك فأبقوا ملكية الأراضي في أيدي المقربين للسلطة . فذهبت الأرض الممتدة من ولاية Maine الى منتصف ولاية كارولانيا الجنوبية South Carolina او ما طوله مائتي ميل ، الى ملكية رجلين فقط ، على ان يدفعا مقابل ذلك خُمس ما يجدوه من ذهب وفضة ، الى جيمس الأول . وقد وهبت ولاية ميرلاند Maryland الى اللورد بلتمور Baltimore ووهبت ولاية بنسلفانيا الى وليم بن William Pennوأعطيت ولايتي نيويورك ونيوجرسي

الى الدوق يورك Duke of York . وقد امتلك روجر وليامز ولاية رود ايلاند Rode Island وأمتلك توماس هوكر ولاية كونتيكت Connecticut . وقد كان حوالي ١٠٠ الف مزارع وعامل قد وعدوا بامتلاك بعض الأراضي بدل تقديم خدماتهم ، عندما غادروا انجلترا في القرن السابع عشر . وبالفعل فقد كان حظ العاملين في ميرلند ، في مقابل خدماتهم للمدة المقررة ، ٢٠٠ دونم وثلاثة براميل من الذرة للعامل . أما في ولاية نيوانجلند فقد سُمح للعاملين الاقامة على مساحة ٣٦ ميل مربع ، لبناء قرى صغيرة ، يملك الأفراد فيها بيوتا خاصة بهم ، وحولها قطعة من الأرض للزراعة . وقد شجع التاج البريطاني الهجرة الى الولايات الأمريكية ، وامتلاك الأراضي مقابل دفع الضرائب ، واستغلال جزء من المحصول الزراعي لصالح بريطانيا . وقد تراوح سعر الأرض من خمس شلنات لكل ٢٠٠ دونم الى عشرة جنيهات . أما ولاية بنسلفانيا فكانت تمنح ٢٠٠٠ دونم لكل عائلة تتكون من زوجة وزوج وخادم عند وصولهم الى امريكا . الا ان المشكلة بقيت قائمة لعدم وجود الأيدي العاملة ، حيث ان الأرض بدون انتاج تبقى بلا فائدة .

اعتمد المهاجرون الجدد في العمل على الهنود الحمر اولا ، والأفارقة ثانيا ، وقد بقي الأمر كذلك حتى سنة ١٧٠٦ عندما تأكد الرجل الأبيض ان الهندي الأحمر (صاحب الأرض الأصلي) ليس مستعدا للعمل في الأرض كخادم للرجل الابيض . وبالفعل فقد حجزت ولاية كارولانيا الجنوبية ١٤٠٠ من الهنود الحمر و ٤٫١٠٠ افريقي ، ووضعتهم في معسكرات خاصة للقيام بالعمل في الأرض تحت سياط الرجل الأبيض .

في الفترة بين ١٦٣٥ ـ ١٧٠٥ كان عمال الأرض القادمون من اوروبا يدخلون في عقد مع ربان السفينة القافلة الى امريكا . وينص العقد على ان يضع المسافر نفسه تحت سيطرة مالك الأرض لمدة تتراوح من ٤ ـ ٧ سنوات مقابل ان يهاجر . أما ربان السفينة فلديه عقد آخر بينه وبين مالك الأرض ، كهية من المال مقابل كل رجل .

أما الفرع الثاني من العمالة ، فكان يسمى بصاحب الارادة الحرة ، وهو الذي يتفق مع ربان السفينة ، على ان يبيع نفسه لمدة معينة اذا اعجبه الحال عند الوصول . أما الفرع الثالث فكان عبارة عن أناس يختطفون من الشوارع ، ويساقون الى الباخرة التي ستنقلهم الى الدنيا الجديدة ، او مجموعة اللصوص وقطاع الطرق والسجناء السياسيين او أسرى الحرب ، بحيث يرى التاج البريطاني ضرورة ابعادهم عن بريطانيا الى الدنيا الجديدة . ففي سنة ١٦١١ غادر بريطانيا الى الدنيا الجديدة ٥٠ الف نسمة ، معظمهم كان في السجون او غير مرغوب ببقائهم في بريطانيا على شكل عبيد للعمل في أراضي المستعمرات البريطانية . وعليه فقد كان عدد الرقيق البيض ما يقارب ٣٣٪ من مجموع عبيد الأرض في فترة الحكم البريطاني .

على اية حال فان تجربة نقل العبيد الى امريكا مريرة للغاية ، فقد كانت تستغرق الرحلة ٨ ـ ١٠ سابيع في مركبة تحمل ضعف العدد الذي يجب ان تحمله ، هذا عدا الأعداد الكبيرة التي لاقت حتفها في لمحيط . ففي سنة ١٧٠٩ كان في احدى المراكب ٤٠٠ من العبيد مات منهم ٨٠٪ ، وفي سنة ١٧٣٠ كان على ظهر سفينة ١٥٠ عبدا ، نجا منهم ١٣ فقط ، وفي سنة ١٧٤٥ بقي ٥٠ ألمانيا من مجموع ٤٠٠ ، وكان ثمن العبد الأسود ٤ ـ ٥ جنيهات ، بينما يتراوح ثمن الرقيق الأبيض ١٦ ـ ٢٠ جنيها . وبعد وصول الرقيق الى امريكا يعرضون للبيع في سوق الرقيق بعد حلف اليمين القانوني لخدمة ملك انجلترا . أما أسر الرقيق السود فقد كانوا يوزعون على جهات متعددة ، وقد يباع الزوج لشخص ما والزوجة لشخص آخر ، والأطفال لثالث وهكذا . . . أما أسر الرقيق البيض فكانوا يباعون جميعا لفرد واحد .

كان الرقيق الأسود يعتبر ملكا للمالك طيلة حياته ، أما الرقيق الأبيض فكان يخدم المدة المطلوبة منه لدى مالك الأرض ، ثم يصبح حرا . أما عن معاملة العامة للرقيق فقد كانت سيئة للغاية ، ولا يستطيع الباحث اعطاء الموضوع حقه هنا . يكفي ان يقال انه كان على الرقيق ان يعملوا ساعاته طويلة وبغذاء قليل تحت ذل السياط ، وكان مالك الرقيق يتصرف بهم كيفما يشاء ، وكان يحرم عليهم الزواج او البيع او الشراء بغير اذن منه .

لقد انتشرت تجارة الرقيق في الفترة ما بين ١٦٨٦ ـ ١٧٨٦ . وقد ادت هذه التجارة الى بيع حوالي ٢ مليون نسمة من القارة السوداء حيث ان اكثر من ربعهم قد بيع في أسواق امريكا ، وقد نتج عن هذا طبقة متوسطة تجارية في أمريكا وبعض المدن الانجليزية كبرستول Bristol ، وليفربول Liverpool . وكان السود يعيشون على هامش المجتمع حيث كانوا يلاقون أسوأ أنواع المعاملات الانسانية بدون اية حقوق قانونية . وعلى الرغم من قيام بعض الدعوات على يد رجال الدين الكويكرز Quakers من أمثال جورج فوكس George Fox ، ونوح وبستر Noah Webster ، الى ضرورة معاملة الرقيق السود بطريقة أفضل الا ان مثل هذه الدعوات باءت بالفشل ، وأعتبرت من قبل مشرعي الولايات بأنها أفكار خطيرة وهدامة ولا يمكن بأي حال من الأحوال ان يتساوى السود مع البيض . وعليه فقد اقرت ولاية كونتكت ونيوجرسي سنة ١٧٠٤ ، ونيويورك وبنسلفانيا سنة ١٧٠٦ ، وكارولينا الجنوبية سنة ١٧١٢ ، بأنه لا بد من ان يبقى العبد عبدا مدى الحياة ، حتى ابناء العبيد لا بد ان يكونوا عبيدا منذ اللحظة التي يولدون فيها ، وعليه فقد كانت اغانيهم التي يرددونها في الحقول تقول :

الليل مظلم والنهار طويل
ونحن بعيدون عن الأهل والوطن
فلنبك أيها الاخوة ،
حلنا الوحيد ان نبكي بكاءا مرا

ولكن الرقيق الأفارقة لم يستمروا في البكاء وكانت اول ثورة لهم سنة ١٧١٢ في مدينة نيويورك الا ان

ثورتهم انتهت لعدم قدرتهم على المقاومة الطويلة ضد البيض . وثورة اخرى سنة ١٧٣٩ في كارولينا الجنوبية على أثر الوعد الذي قطعه حاكم ولاية فلوريدا الاسباني بمنح السود حريتهم ولكن الثورة اخمدت أيضا . وقد بلغ عدد الثورات التي قام بها الرقيق السود في امريكا اثناء الحكم الانجليزي حوالي اربعين ثورة كلها لم تسفر عن شيء وانما فقد السود فيها اعدادا هائلة(٥)

(٣)

الثورة الأمريكية

لم تكن الثورة الأمريكية تمرد ضد الاستعمار الانجليزي فحسب ولكنها كانت ثورة ضد الفقر ايضا . لم تحمل الثورة شعارا معينا غير اسم الحرية والمساواة . فقد كانت احدى القضايا الرئيسية التي عالجها دستور بنسلفانيا سنة ١٧٧٦ هي قضية المساواة الاجتماعية . لقد جاء في الدستور ان « ملكية الأرض الهائلة التي يملكها افراد معينون من أخطر الأمور المتعلقة بحقوق الانسان والسعادة العامة . وعلى ذلك فالحق كل الحق مع حكومات الولايات بأن لا تسمح لأفراد معينين فقط ان يمتلكوا مساحات شاسعة من الأرض . » أما بنجامين فرانكلن Benjamin Franklin فقد دعى الى ان على كل فرد ان لا يملك اكثر مما هو بحاجة له . أما بقية الأراضي فيجب ان تكون ملكا للولاية . أما جون آدمز John Adams فقد اكد على ان الثورة لم تكن ضد بريطانيا فقط ولكنها ايضا ضد الاغنياء في الولايات الأمريكية . في الواقع ، كانت افكار الثورة الامريكية اشبه ما تكون بتعاليم الكويكرز الذين انتقلت آراءهم الى امريكا على يد بعض المهاجرين الانجليز . وكان الكويكرز في انجلترا قد رفضوا دفع الضرائب الى الكنيسة الانجليزية بحجة ان هذه ضد التعاليم الدينية ، ورفضوا الاشتراك في الحروب الاستعمارية لأن الأمر الديني المسيحي ينص على عدم قتل الآخرين ، وقد رفضوا تأدية اليمين القانونية في المحاكم الانجليزية ، ورفضوا حمل الالقاب كلقب الامير او النبيل ، او الانحناء للملوك وفضلوا اطلاق الأسماء على مسمياتها وهم دائما يتخذون قراراتهم على اساس من الاجماع وليس بطريقة غالبية التصويت Majority Vote .

يعتقد الكويكرز بانه ما دام لكل انسان طريقته الخاصة بعبادة الله فلا بد من التسامح الديني في داخل المجتمع ، واذا كان الناس متساوين أمام الله فلا بد وأن يكونوا متساوين أمام القانون الوضعي . هذه القضية وضعت بعض المسؤوليات على عاتق الدولة تجاه مواطنيها في القرن السابع عشر وخاصة فيما يتعلق بقضية الفقر .

وليم بن William Penn احد الرجال الانجليز الذين آمنوا بمقولات الكويكرز وكان اول من نقل افكارهم الى الأرض الأمريكية في القرن السابع عشر ، كان بن يتحدث ستة لغات وكان من اعظم الكتاب في عصره ويعتبر كتابه بلا صليب وبلا تاج No Cross, No Crown اعنف نقد وجه الى الكنيسة

---

5. For an excellent account of the American colonial slavery period see Sidny Lens, **A History of the Richest Nation's Unwon War: Poverty,** (New York: Thomas Crowell Co., 1971).

الانجليزية . وقد عانى الكويكرز من الاضطهاد الديني في انجلترا حدا جعلهم يبحثون عن مكان آخر في الدنيا الجديدة ، وبالفعل حاول بن اقامة مجتمع العدل في مساحة من الأرض على حدود ميرلند وممتدة الى الشرق لتصل الى نهر دلاوير Delaware وقد سميت تجربته بالتجربة المقدسة والتي كانت اشبه ما تكون ببرنامج للقضاء على الفقر .

حاولت الثورة الأمريكية ان تتعلم من مآسي الثورة الصناعية في اوروبا . وقد رأى المؤسسون الاميركيون ما نتج عن حياة المدن الصناعية الأوروبية من خطر وبؤس في حياة الأطفال والنساء . وعليه فقد حاول جيفرسون Jefferson اقناع رجالات الثورة الأمريكية بالتركيز على الزراعة والبعد عن الصناعة خاصة وأن مئات الآلاف من الأميال المربعة ما زالت بحاجة الى ان تستغل غرب نهر المسسبي . فاذا اتجهت امريكا الى الحياة الصناعية فان المواطنين سيتركزون في المدن الكبيرة ولا يلتفتون الى الأرض . أما وجهة النظر الأخرى فقد تبناها هاملتون Hamilton وكان وزيرا للمالية في الوزارة الأمريكية الأولى التي شكلها اول رئيس للولايات المتحدة جورج واشنطن . أما وجهة نظر هاملتون فكانت تنص على أن « هناك في المجتمع قلة وكثرة ، أما القلة فهم اكثر افراد المجتمع ثقافة وغنى وأما الكثرة فهم جموع افراد المجتمع وحياتهم معرضة للتغير المستمر بفضل قلة ثقافتهم وقلة غناهم وهم غالبا ما لا يستطيعون التمييز بين ما هو صحيح او خطأ وينظرون الى الأمور بمنظار ضيق وتأتي احكامهم قصيرة المدى تبعا لمصالحهم الخاصة ، وعليه فلا بد من اعطاء القلة نصيباً في الحكم بشكل دائم . أما الحياة الصناعية فسوف تجعل من هذه الفئة اكثر رسوخا وأثرى نظرة للحياة وبالتالي سوف تشجع على الهجرة الى الدنيا الجديدة وتزدهر الصناعة جنبا الى جنب مع الزراعة بغير التعرض الى مآسي الثورة الصناعية الاوروبية .

بدأت الهجرة الى الولايات المتحدة تتدفق منذ قيام الثورة الأمريكية ، فقد ارتفع العدد حتى سنة ١٨٠٠ الى ١٠٠ الف مهاجر كان معظمهم يعملون في الأرض كمزارعين او مالكين ، أما البقية الباقية فقد انخرطت في الصناعة كعمال ، وأخذت الصناعة تؤثر في حياة وأخلاقيات المهاجرين وأخذ الفقر ينتشر بين عمال المصانع بوجه خاص ، فقد قدر عدد الفقراء في مدينة نيويورك سنة ١٨٢٨ بـ ٧١٫٥٧٦ فردا ، وكان بين الامريكيين فقير معدم بين كل سبعة افراد على الرغم من محاولات الحكومة الفدرالية المتكررة لتخفيف اسعار الأراضي وتشجيع المزارعين والعمال على أخذ سلف طويلة الأمد من بنك الولايات المتحدة الذي أسس سنة ١٨٨٢[٦] . ولكن غالبية المستقلين لم يستطيعوا تسديد قروضهم بفضل الفائدة المركبة المتعاظمة مما ادى الى مزيد من الفقر .

---

6. **Ibid.** PP. 92-93.

(٤)

النظـريات الاقتصاديـة

منذ وجوده على هذه البسيطة والانسان في محاولة لمواجهة مشكلة استمرار وجوده والحفاظ على نوعه ليس على شكل فرد بمفرده بل على شكل عضو في جماعة . ان استمرار وجود الانسان كما نراه دليل واضح على تغلبه على هذه القضية ، ولكن استمرار ثنائية الغنى والفقر ما زالت موجودة حتى في اغنى دول العالم ، ما زال الحل جزئياً. وقد حاول الاقتصاديون الاشتراك في حل الغاز ثنائية الفقر والغنى والتي تعاظم أمرها بعد ظهور السوق والبنوك والفوائد والربح والخسارة والعمل والركود الاقتصادي وما الى ذلك . حقا ان السوق التجاري قديم قدم الانسان نفسه ولكنه لم يأخذ صفة التعقيد التي بدأت منذ القرن السادس عشر وقد يفسر هذا سر غياب النظريات الاقتصادية على الشكل التي ظهرت عليه في القرون السابع عشر والثامن عشر . فقد نصت الكنيسة في العصور الوسطى على انه يجب على المسيحي الطيب ان لا يكون تاجرا . في الواقع فان الخطوط التجارية امتدت حول العالم منذ القدم الا ان التجارة كانت مقصورة على جماعات معينة دون الغير .

أما الأرض فلم تكون معروضة للبيع والشراء على الشكل الملاحظ عليه الآن ، وقد كانت محصورة على جماعات معينة ايضا لأغراض اجتماعية صرفة . أما العمل فلم يكن بالصورة التي يتميز بها عرض الأفراد لتقديم خدماتهم في سبيل الحصول على امتيازات معينة . فلم يكن العمل المقدم من الأفراد على شكل خدمات يعرض في السوق التجاري . فالمزارع في العصر الاقطاعي لم يكن يقدم خدماته لمالك الأرض على شكل عقد ينص على ان يكون « هذا مقابل هذا » فقد كان يطحن في مطحنة سيده ويخبز في مخبز سيده ويخدم سيده في الحرب ويدافع عن أرض سيده دون ان يدفع له اجراً في المقابل من اجل الادخار في المستقبل . وحتى رأس المال فقد وجدت رؤوس الاموال عند الاغنياء على شكل ثروة ولم تكن تستخدم لتدر ارباحا ، كما اصبح الحال في العصر الرأسمالي . وقد تميز العصر القديم بعدم المنافسة التجارية وقلة الانتاج . ففي القرن السادس عشر وعندما ازداد الانتاج في انجلترا ، احتج الحرفيون الى الملك ان شيئا لم يألفوه من قبل قد بدأ في الظهور ، وفي نهاية القرن السادس عشر كان استغراب الملكة اليزابيث غريبا عندما طافت البلاد ووجدت الشحاذين في كل مكان نتيجة لتغير السوق الاقتصادي وادخال عنصر الربح وبيع العمل فيه . ففي منتصف القرن السادس عشر انتشرت القلاقل في انجلترا مما ادى الى مقتل ٣٥٠٠ شخص واستمرت الأوضاع الاقتصادية تلعب دورا كبيرا في ظهور الاضرابات والصراعات بين الملاك وعاملي الأرض والمصانع حتى منتصف القرن الثامن عشر واستمر الأمر بشكل أقل حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما اخذ الاقتصاد في التحسن .

أما الاسباب التي ادت الى التغير الاقتصادي فلا يمكن حصرها في سبب واحد فقط . حقا لقد

تطورت الحياة الاقتصادية من داخل نفسها كما يتطور الفراش داخل شرنقته ، وعندما قويت الحياة الاقتصادية الجديدة حطمت سابقتها وهكذا . وقد كان لظهور القومية الأوروبية سبب جوهري في التغير الاقتصادي . فقد ادى تذمر المزارعين من معاملة أسيادهم الى ثورة ضد الملاك مما أتاح الفرصة لملوك اوروبا تركيز السيطرة الاقتصادية السياسية في ايديهم ، والذين بدورهم، وحتى يبقوا على هذا النفوذ ، ابرزوا أهمية القومية وبالتالي تعزيز قواهم بتشكيل الجيش والقوة الحربية . وكان لتشجيع الانجليز والاسبان والبرتغاليين لبحارتهم اكتشاف الدنيا الجديدة واقناع مواطني هذه الدول بوجود الذهب في العالم الجديد وأهميته مما ادى الى تغير الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل هائل . ويصف كريستوفر كولمبس اهمية الذهب مثلا بقوله : « انه اعظم الاشياء في الحياة . من يملكه يصبح سيد الاشياء . وبواسطته يستطيع الفرد ان يدخل الجنة » . مثل هذه الشعارات ادت بالأفراد الى التسابق للحصول على الربح والغنى . وكان نتيجة استثمار الملكة اليزابيث في رحلة فرانسيس دريك « الهند الذهبي » وما نتج عن هذه الرحلة من تجارة رابحة ان دفعت الملكة كل ديونها وعدلت ميزانية الدولة واستثمرت بعض الأموال في الخارج والتي قدرها الاقتصاديون بأن الاستثمارات وفوائدها ستكفي الحكومة البريطانية حتى سنة ١٩٣٠ .

أما ظهور الديانة البروتستنطية واعلاءها من شأن الغنى فقد كان له شأن كبير في التغير الاجتماعي والاقتصادي . لقد رأى البروتستانط ان الله يحب الاغنياء ولا يحب الفقراء وانه يحب العاملين ولا يحب الكسالى . وأضافوا على ذلك بأن حللوا الربا بعد ان كان محرما .

أما الثورة العلمية والتقدم العلمي فقد كان سبب آخر للتغير . لقد رافق الثورة العلمية الاختراعات الصناعية ايضا فانتشرت المصانع وظهرت الطباعة . والتي مكنت الأفراد من سهولة الاتصال وزيادة الاختراعات العلمية . وفوق هذا وذاك فقد اصبح الربح مركز الثورة التجارية والصناعية . واقيمت الشركات المساهمة بسرعة لشراء جبال الذهب الموجودة في الدنيا الجديدة .

وهكذا تغير الوضع من حياة هادئة بسيطة في شوارع باريس ولندن الى افراد يلهثون خلف الاستثمارات والشركات والغنى . ففي فرنسا وفي سنة ١٧١٨ الف الاسكتلندي جون لو John Law شركة بأسم شركة المسيسبي مهمتها استخراج الذهب من الولايات المتحدة . وكان الناس يتضاربون في الشوارع بهدف الحصول على اسهم في الشركة قبل ان تنفذ . هنا يستطيع الباحث ان يقول ان السوق التجاري المتعارف عليها قد ولدت آنذاك . وعليه فقد اخذت قضية استمرارية وجود الانسان التي حللها الانسان قديما يظهر من جديد بشكل آخر هو شكل الربح المادي والغنى . فالأمر يتطلب تعاونا بين الانسان واخيه الانسان كما حصل الامر في العصور البدائية ولكن يتطلب من الانسان ان يتصارع ويتنافس مع أخيه الانسان للحصول على الغنى . لقد تغير النظام واصبح ما يعرف بالنظام الرأسمالي الذي يهدف الى تحقيق الغنى .

ولكن النظام الجديد بحاجة الى فلسفة يعتمد عليها . فان الانظمة سواء كانت سياسية ام اقتصادية ام اجتماعية ، لا تقوم بغير نظريات . وقد اعتاد الانسان ان يبرر دائما وجوده ، واعتاد ايضا ان يبرر نوع مجتمعه وكيفية حياته . وعليه فهو بحاجة الى فلسفة .

ارتبطت الفلسفة الاجتماعية قديما بالسياسة ولم تهتم بالاقتصاد على الاطلاق . فقد أشار ارسطو Aristotle في السياسة ، الى ان الأفراد ومنذ اللحظة التي يولدون بها ينقسمون الى قسمين قسم ليكون آمرا والقسم الآخر ليطيع الأوامر . ولكن الفلسفة الاجتماعية الجديدة في القرن السابع عشر اوجدت مشكلة اجتماعية جديدة وهي : كيف يمكن ان يبقى الفقير فقيرا . وقد اكدت فلسفة العصر انه لا بد من وجود فقراء في المجتمع حتى يقوموا بالأعمال التي لا يقوم بها الأغنياء . بل اضافوا على ذلك ان الأمة والمجتمع ككل لا يستطيع الاستمرار والبقاء اذا لم يكن فيه فقراء ، وتقدم المتقدمون للدفاع عن هذه المقاولات الا ان كل التبريرات الفلسفية التي قدمت لم تكن مقنعة . فاحدى التبريرات تقول ان المجتمع لا يصاب بالغنى الا اذا كانت صادراته التجارية اكثر من وارداته ، بينما رأى آخرون عكس ذلك وأنه لا بد من ان تكون الواردات اكثر من الصادرات دلالة على الغنى ، وأكد آخرون على ان التجارة ، بغض النظر عن الصادرات او الواردات ، هي عماد الغنى وتراكم الثروة ولا تقوم التجارة الا على اكتاف المزارعين والعمال الفقراء . وحيث ان الله قد أراد للفقير ان يكون فقيرا فيجب ابقاءه على حاله من الفقر لأنه في هذه الحالة سيكون ركنا أساسيا من ثروة المجتمع . ولكن آخرين رأوا ان الفقر مأساة اجتماعية ولا يمكن ان يتولد منه الغنى(٧) .

---

7. Robert Helibroner, **The Worldly Philosophers,** (New York: Simon and Schuster, 1961), PP. 6-27. For the best account of studying economic theories see Paul Samuelson, **Economics: An Introductory Analysis,** (New York: McGraw-Hill Book Co., 1962); Royal Brandis, **Economics: Principles and Policy** (Homewood, I 11.: Richard Irwin, 1962). And for a good account of studying economic ideas see gide and Rist, **A history of Economic Doctrines**(London: Hamp and Co., 1948).See also Edward Heimann, **History of Economic Doctrines** (Toronto: Oxford University Press, 1945). On the rise of capitalism itself there is no better account than Karl Polanyi, **The Great Transformation,** (New York: Farrar and Rinehart, 1944). Polanyi's analysis give a deep insight to the idea of the market. The author shows the difficulty of imposing the market idea during the 18th century on a value-free bases in some parts of the world. As a matter of fact, some parts of the world saw the market notion, envisoned in the West, as alien and dangerous not just to their traditional values but to their existence. See also R.H. Tawney, **Religion and the Rise of Capitalism,** (New York, 1937), and Max Weber, **The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,** (London: Allen and Unwin, 1930).

الا ان الانسان لم يتوقف عن هذه المتناقضات وظل يتساءل عن حل لهذه المشكلات . حقا لقد اصبح الأمر يتطلب دورا للاقتصاديين . ففي خضم هذه المتناقضات ظهر كتاب آدم سميث Adam Smith **البحث في طبيعة وأسباب ثروة الامم Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations** وقد لعبت آراء سميث دورا فعالا في تغيير آراء الناس بحيث نظروا الى انفسهم والى من حولهم بطريقة افضل من السابق .

(٥)

آدم سميث

كان سمث احد الأساتذة المرموقين في جامعة جلاسكو Glasgow وكان صديقا لديفد هيوم وكان الطلبة يقصدونه من روسيا ومن أرجاء اوروبا لسماع احاديثه . اضف الى ذلك ان كان له شخصية مميزة فهو معروف بأنه لا يتذكر شيئا وغائب الذهن في معظم الاحيان . فقد روى ان صديقا له قدم له كوبا من الزبدة والخبز المغليان وقد علق سمث على ذلك بعد ان شرب الكوب بأنه اسوأ كوب شاي شربه في حياته . على الرغم من هذه الصفات فان هذا لم ينقص من قدرته في البحث والتأمل . وقد تركزت محاضراته في الجامعة على الفلسفة الاخلاقية وقد تضمنت آراءه الفلسفية في الدين الطبيعي والأخلاق والقانون التشريعي والاقتصاد السياسي .

نظر سمث الى المجتمع الانجليزي في القرن الثامن عشر ، خارج نطاق الطبقة الحاكمة والغنية ، على انه مجتمع متصارع مع بعضه البعض لا يحكمه قانون متزن واخلاقيات أفراده متردية للغاية . انه أشبه ما يكون بالآلة البخارية التي اخترعها جيمس واط James Watt سوداء وذات اصوات عالية وصفير مزعج وخطيرة . فالنساء والأطفال يعملون في مناجم الفحم ويتقاضون اجوراً بخسة ولا يرون النور ، وغالبا ما تلد النساء داخل المناجم . وتوصف الحياة الاجتماعية في بريطانيا في القرن الثامن عشر بأسوأ ما شاهده الانسان طيلة حياته السابقة . ما ينطبق على حياة مناجم الفحم يمتد فيشمل المزارع ايضا . فلم يكن يتقاضى المزارع الذي يحسن ايجاد عمل اكثر من ستة بنسات لقاء عمل يوم واحد .

غادر سمث انجلترا الى فرنسا سنة ١٧٦٤ (كان سمث قد ولد في كيركالدي Kircaldy في سكتلندا سنة ١٧٢٦) حيث درس اللغة الفرنسية في تولوز ثم اتجه الى جنوب فرنسا حيث تعرف على فولتير Vol-taire واعجب به ، ثم عاد الى باريس حيث عكف على كتابة مشروع في الاقتصاد السياسي وهو موضوع كان قد حاضر فيه في جلاسكو وناقشه مع صديقه هيوم ، هذا المشروع انتهى بكتاب **ثروة الامم** The Wealth of Nations والذي انتظر اثني عشر عاما حتى اخذ طريقه الى المطبعة .

في باريس تمكن سمث من التعرف على احد اطباء لويس الخامس عشر واسمه كويزني Quesnay

وكان لكويزني آراء في الاقتصاد وخاصة تلك التي تخص ثراء الأمم وغناها ومؤيدى نظريته ان غنى الدولة او الامة يعتمد على مقدار انتاجها .

ووجد ان الفئة الوحيدة المنتجة في المجتمع هي فئة المزارعين . أما العاملين في الصناعة والتجار فهم يعيشون حياة افضل من المزارعين على الرغم من انهم غير منتجين . وأضاف ايضا ضرورة انتقال الثروة من طبقة الى اخرى ومن أفراد الى آخرين تماما كالدورة الدموية التي تنتقل في الجسم لتغذي جميع اجزاءه . وقد كانت النظرية هذه ضد آراء مدرسة اقتصادية فرنسية كانت تسمى Tableau economique والتي اصرت على ان المقياس الوحيد الذي يقاس به غنى الأمم او فقرها بمقدار ما تملك او لا تملك من ذهب او فضة .

أما سميث فقد اعجب بفكرة انتقال الثروة من طبقة الى اخرى ومن افراد الى آخرين ولكنه لم يعجب بالرأي القائل : ان الطبقة العاملة غير منتجة وقد كان يلاحظ الفرق بين قريته الصغيرة التي ولد فيها وبين جلاسكو ومقدار ما ينتجه الحرفيين في المدينة الكبيرة اذا قورن بالانتاج الزراعي في القرية الصغيرة .

عاد سمث الى انجلترا سنة ١٧٦٦ وبدأ يبلور نظريته في ثروة الأمم وكان بين الفينة والفينة يذهب الى لندن لمناقشات حول الموضوع مع صديقه صمويل جنسون S. Johnson وقد اتاحت له الظروف فرصة اللقاء ببنجامين فرانلكين ليحدثه الشيء الكثير عن المستعمرات البريطانية في امريكا والذي كان يتوقع لهذه المستعمرات ان تكون دولة قوية في المستقبل . وقد نشر كتابه ثروة الامم سنة ١٧٧٦ في نفس العام الذي قامت فيه الثورة الأمريكية .

أما الكتاب في حد ذاته فيراه الكثيرون على انه كتاب لا متعة فيه ، ويجد القارىء ان عليه ان يلقيه جانبا بعد قراءة الصفحات الأولى منه ، ولكني في الواقع و جدت الكتاب على درجة كبيرة من المتعة . فقد لا تكون مادة الكتاب قد اشتقت كلها من سمث ولكن لا بد من الاعتراف بأن العمل عظيم حقا . لقد اشتق سمث آراء اكثر من مئة من الفلاسفة السابقين له كلوك وستيوارت وهيوم وكويزني وغيرهم . ويتحدث الكتاب عن الغنى والفقر والعادات والتقاليد والمآدب والحفلات وانواع الطعام والعمل والعمال والقسوة والذهب والفضة والأخلاق والدين ، وهو في جملته وتفصيله وكأنه دائرة معارف Ensyclopidia مصغرة . ويصور الكتاب الحياة الانجليزية في سبعينات القرن الثامن عشر .

يناقش بحث سمث قضية رئيسية هامة تتلخص في كيفية استمرار المجتمع على الرغم من اختلاف اهتمامات افراده واختلاف ميولهم . بمعنى آخر كيف يضع الفرد نصب عينيه ان يبحث في منفعته الخاصة اولا بحيث تأتي في النهاية في مصلحة المجتمع ؟ نتيجة لهذه الآراء وضع سمث قوانين السوق التجاري . وقد رأى ما أسماه « باليد الخفية » والتي هي عبارة عن مصالح الأفراد الخاصة ، تتجه بطريقة مباشرة لتحقيق مصلحة المجتمع ولكن قوانين السوق هي جزء من تساؤلات سمث عن كيفية استمرار وجود

المجتمع وعدم اندثاره . لقد رفض سمث توالد المجتمع من نفسه بغير تغير الاجيال . بل على العكس من ذلك فقد وجد سمث ان المجتمع كالكائن العضوي الذي ينمو ويعيش ثم يموت في فترة زمنية معينة . واعتقد ايضا ان الذي يقرر شكل تغير المجتمع والعوامل المتداخلة فيه لدفعه من حال الى آخر انما هو الاقتصاد . وبناء عليه فقد رأى سمث ان قوانين السوق الاقتصادي انما هي جزء من قوانين عامة من هدفها دفع المجتمع وازدهاره او تخلفه وتحطيمه . حقا ان قوانين السوق لا تعتبر الأسس العريضة لفهم عالم سمث الاقتصادي ولكن جملة هذه القوانين تعتبر خطا فاصلا في الفلسفة الماركسية من جهة واختلاف حياتنا العامة التي نعيشها عمليا الآن من جهة أخرى .

قوانين سوق سمث ليست على درجة عالية من التعقيد ولكنها يمكن ان تفهم بسهولة ويسر اذا علم ان اي تصرف اجتماعي فردي لا بد الا وينتج عنه نتائج معينة . اي كل حادث له نتيجة . فالاهتمامات الفردية الخاصة لا بد وان ينتج عنها تنافس مع الآخرين ونتيجة التنافس تظهر في محبة الأفراد السيطرة على السلع الاستهلاكية والانتاجية بكميات مختلفة تعتمد على مقدرة الأفراد في الحصول عليها اولا والثمن الذي يستطيع الفرد دفعه للسلعة المحببة ثانيا . وتتم العملية عندما تتحول المصلحة الفردية الخاصة الى قوة دافعة تتحكم فيها مطالب المجتمع . بعبارة اخرى ما الثمن الذي سيدفعه المجتمع (السوق في هذه الحالة) لقاء ما يقدمه الفرد من عمل معين . ان افراد المجتمع ، كما يقول سمث ، لا يحصلون على غذائهم نتيجة اريحية benevolence الخباز واللحام والطباخ او نتيجة حبهم لأفراد المجتمع وطيبتهم وحسن معاشرتهم ، ولكن الأفراد يحصلون على ذلك نتيجة للمصلحة الفردية الخاصة التي يتمتع بها كل من الخباز واللحام والطباخ وما الى ذلك .

وعليه ، يرى سمث ان الأفراد لا يتعاطفون معهم لأنهم انسانيين ولكن التعاطف ناتج عن حب مصلحتهم الخاصة . وتدفع المصلحة الفردية الخاصة الأفراد الى العمل . ولكن المجتمع الذي يعمل افراده بدافع المصلحة الخاصة انما هو مجتمع متضعضع وضعيف . ولكن المنافسة بين الأفراد هي التي تخلق المجتمع القوي . فالافراد الباحثون عن المصلحة الخاصة والربح مقيدون بقضية تنافسهم مع الآخرين . وعليه يرى الأفراد ضرورة قيامهم بأفضل الأعمال تحقيقا لمصلحتهم الخاصة على المدى الطويل . فالتاجر المقيد بتنافس التجار الآخرين لا يستطيع ان يتصرف بما تمليه عليه مصلحته الخاصة بدون النظر في اعتبارات كثيرة حتى لا يخسر تجارته . فاذا رفع اسعار مبيعاته او رفض دفع الأجرة لعماله فانه يجد نفسه بلا مشترين وبلا عمال . وعليه فان المصلحة الخاصة الفردية العاملة في المجتمع تولد بطبيعتها نتيجة للمنافسة في السوق نتائج لصالح المجتمع او بعبارة اخرى ما يمكن تسميته بـ « الانسجام الاجتماعي » .

لا تتحكم قوانين السوق في المنافسة والأسعار فحسب ولكنها تتحكم ايضا في كمية الانتاج ، فاذا قل انتاج السلع الاستهلاكية كثر الطلب وارتفعت الأسعار ، واذا زاد الانتاج قل الطلب وانخفضت معه الأسعار . واذا ارتفعت الأسعار فان ارباح المنتجين ستزداد ايضا . ولكن المصلحة الخاصة الفردية تتدخل

في السوق مرة اخرى وتعيد السوق وقوانينه الى حالته الطبيعية . أما الأيدي العاملة فتتجه دائما نحو السلعة التي يكثر الطلب عليها . ويقرر سميث ان قوانين السوق هي التي تحدد كمية السلع المنتجة وأسعارها وحركة العمال بغير تدخل اية سلطة اخرى سواء كانت سلطة تنفيذية او تخطيطية او تشريعية . ان المصلحة الخاصة والمنافسة وصراعهما معا يحدّدان انتقال المجتمع وتطوره من مرحلة الى اخرى . كما ان قوانين السوق تتحكم في الأسعار وكمية الانتاج فهي ايضا تتحكم في دخول الأفراد المنتجين . فاذا كانت الارباح كثيرة بالنسبة لاحدى السلع المنتجة فان رجال اعمال آخرون سيدخلون السوق لانتاج سلع مشابهة مما يسبب انخفاض الأرباح . واذا كانت الاجور العمالية في احدى الشركات المنتجة قليلة فان العاملين سيتحولون الى شركة اخرى للحصول على اجور اكثر وهكذا تضطر الشركة الاولى الى رفع اجور عملها ، واذا كانت الأجور جميعا قليلة فالناتج مزيد من رؤوس الاموال ومزيد من العمالة حتى يتم تعديل الأمر بين الانتاج والاستهلاك .

لم يقف سمث عند هذا الحد من التحليل للسوق التجاري المعتمد على المصلحة الفردية الخاصة والتنافس ولكنه تعرض لشرح كيفية بقاء اسعار السلع المستهلكة موازية نوعا ما لثمن الانتاج VS. Prices Retail وشرح كيف يجبر المجتمع المنتجين على انتاج احتياجاتهم من السلع المستهلكة ، ووصف عملية ارتفاع اسعار السلع المستهلكة كضرورة تؤدي الى مزيد من الانتاج وأخيرا رسم خطة لأن تكون الدخول متمشية مع كل فئة منتجة من فئات الامة .

التنظيم الذاتي للسوق التجاري كما عرضه سمث لا يستطيع احد التغيير في ذلك حتى لو تدخلت الدولة او سيطر احد الأفراد على انتاج سلعة واحدة معينة فان مخالفة قوانين السوق تؤدي بالمسيطر على انتاج تلك السلعة الوحيدة الى الدمار لأنها لا تتوافق مع قوانين السوق . هنا نجد سمث ينظر الى السوق الرأسمالي الحر وليس المقيد . قد تصدق هذه النظريّة على بريطانيا في القرن الثامن عشر او الدول الرأسمالية الحالية الى حد بسيط ، ولكنها قد لا تصدق على الدول الاشتراكية او ذات الحزب الواحد او الدول التي تتحكم في وسائل الانتاج . ففي العصر الذي عاشه سمث كان الانتاج قليل وكان لقوانين السوق من اسعار ومنافسة دور كبير في صدق نظرية سمث . أما الآن فاتساع السوق والانتاج الضخم حتم على الفرد ان لا يسبح ضد التيار . عالم اليوم تسوده شركات ضخمة وحركة عمالية لا يستهان بها بمنظماتها وقوانينها المختلفة ، ولا يستطيع العامل ان يتصرف من خلال مصالحه الخاصة وانما من خلال مصلحة الشركة المنتجة . حقا ان ولاء العامل الآن للشركة التي يعمل بها وليس لمصلحته الخاصة علاقة في ذلك . اضف الى ذلكم تدخل الدولة في قوانين السوق ، فلم يعد الأمر كما كان عليه سابقا في العصور الوسطى .

قد تكون قوانين السوق كما وصفها سمث هي التي تعطي شكلا لتماسك المجتمع ، ولكن السؤال المهم ما الذي يحرك المجتمع ؟ كارل ماركس مثلا حدثنا عن قوانين حركية تؤدي بالرأسمالية الى ان

تتحطم وينتقل المجتمع من كونه رأسماليا تتحكم فيه قوانين المصلحة الخاصة والمنافسة الى مجتمع اشتراكي يخلو من المنافسة وحب الذات . ولكن سمث لديه قوانين خاصة ايضا تحرك المجتمع . اذا كانت قوانين ماركس مفروضة على المجتمع الرأسمالي بشكل حتمي فانها لم تكن مفروضة على مجتمع سمث بل يتقبلها المجتمع طواعية وعن رغبة كاملة .

ففي سنة ١٧٢٠ كان عدد الفقراء الانجليز حوالي ٥ر١ مليون نسمة اذا علم ان سكان بريطانيا كان ١١ مليون نسمة . فما هو العلاج لتحريك المجتمع الانجليزي لحل مشكلة الفقراء ؟

وجد سمث ان المجتمع الانجليزي في تغير مستمر ولكن التغير لا يعود الى خطة معينة تهدف لتحقيق غرض معين او لأن البرلمان الانجليزي في الطريق لسن قوانين معينة او لأن بريطانيا قد ربحت حروبها ولكنه رأى ان هناك عوامل خفية تسير داخل المجتمع الانجليزي . أما العامل الخفي الهام الذي ركز عليه سمث فهو عامل الانتاج والذي ادى الى تقسيم العمل وانتشار الأيدي العاملة . ففي احد المصانع وجد سمث ان توزيع الاعمال يؤدي الى انتاج ضخم اذا قورن بانتاج عامل واحد لسلعة واحدة . يستطيع عشرة عمال انتاج ٤٨ الف دبوس يوميا في مصنع للدبابيس بينما لا يستطيع عامل واحد بمفرده انتاج اكثر من ٢٠ دبوس . ان قيمة ٤٨ الف دبوس ١٢ جنيها يمكن توزيعها على عشرة عمال وأما انتاج ٢٠ دبوسا فلا قيمة مالية لها .

ان الذي يولد الثروة والغنى عند سمث هو السوق التجاري من انتاج وعمل واختراعات ورأس مال وما الى ذلك ولكن هناك ايضا بعض القوانين التي تعمل على تحويل المجتمع وتطوره . أهم هذه القوانين هو قانون التراكم Accumulation . علينا ان نتذكر ان النهضة الصناعية بدأت تتسع في عصر سمث وبدأت المصانع كمصانع الورق والخشب والمسامير وغيرها في الانتشار وأخذت رؤوس الاموال تتراكم في جيوب اصحاب المصانع . صمويل ويلكر S. Walker على سبيل المثال الذي امتلك مصنعا صغيرا للمسامير قد توفي سنة ١٧٩٣ تاركا نصف مليون جنيه . تراكم رأس المال لم يؤد الى وجود طبقة رأسمالية فحسب ولكنه ادى الى نهضة علمية وعمالية شاملة . وبدأت تبرعات الرأسماليين تتركز على بناء مدارس ومعاهد وكنائس وغير ذلك . الا ان الرأسماليون لا يكتفون بذلك بل يهمهم ازدياد ثروتهم ولا تزداد الثروة الا ببناء مصانع اكبر وانتاج اكثر ولا يتم هذا الا بتشغيل اعداد عمالية اكثر وهكذا يزال الفقر ويكثر الانتاج .

أما القانون الثاني الذي يولد الغنى والثروة فهو قانون زيادة السكان . فالقوة العاملة عند سمث سلعة يمكن ان تنتج حسب الطلب . واذا كانت الاجور مرتفعة فان هناك زيادة في عدد العمال . واذا كانت الاجور قليلة فان عدد الطبقة العاملة يقل تباعا .

لم يبشر سمث بأن نظريته هي افضل النظريات ، او انه قد ضمن للمجتمع وافراده مستقبلا افضل . ولكنه اكد على ان عدم التدخل في قوانين السوق لتأخذ عوامل التقدم بغير تدخل احد فيها ،

وبذلك ينتشر الغنى ولا يكون هناك هوة بين الرأسمالي وبين الفقير لأن الرأسمالي سيتحقق من حاجته الماسة للعمال .

يمكن النظر الى كتاب سمث ثروة الأمم على انه برنامج عمل وليس خطوط عريضة لمجتمع خيالي . ولكن الكتاب لم يأخذ اهمية بين الناس، وفي الواقع فقد نظر اليه من بعض اعضاء البرلمان الانجليزي بسخرية ولم يصل الى أيدي القراء الا بعد ثماني سنوات من نشره . وفي الواقع لم يكن سمث مؤيد لطبقة ضد اخرى فلم يكن ضد العمال وفي نفس الوقت لم يكن ضد الرأسمالية ، وان هدفه الأول والأخير ابعاد العوامل المؤثرة كسيطرة الدولة او غيرها على فعاليات السوق التجاري نفسه . وقد ركز على ان السوق في حد ذاته كفيل بأن يطور نفسه تلقائيا . وهو يصرح دائما على انه ضد تدخل الدولة في حركة السوق . فهو ضد القيود المفروضة على الاستيراد والتصدير ، وضد قوانين الدولة التي تحمي الصناعة من المنافسة وضد اي نشاط حكومي يؤدي الى أهداف غير منتجة . ولكن سمث لم ينظر الى البرامج التي قد تقدمها الدولة لتنشيط السوق التجاري . ويعذر سمث في ذلك اذ ان الدولة البريطانية لم تقدم للسوق شيء يذكر عدا البرامج التي تهدف الى تخفيف الوطيء الاقتصادي على الفقير .

لقد رأى سمث ضرورة انتصار العقلانية على الخواء . فهو القائل : لا تحاول ان تعمل صالحا ، ولكن دع العمل الصالح يبرز من خلال الانانية . وعليه فقد ناصر سمث تحرير الرقيق لأن ذلك في رأيه ، اصح على المدى الطويل . ويرى ان لا بُدّ من نجاح نظامه . لأن الافراد والجماعات والدولة لا تسيطر عليه وانما تشكل المصلحة الخاصة والمنافسة عوامله الرئيسية .

تشكل آراء سمث عصر بداية الثورة الصناعية في انجلترا . ولم يمتد عمر سمث ليرى المصانع الضخمة والمؤسسات التجارية التي تضم آلاف العمال . فلو رأى ذلك لغير رأيه . لقد نظر الى انجلترا في ذلك الوقت وكأنها ستستمر في التطور البطيء بزيادة السكان وزيادة الانتاج وزيادة الثروة والغنى . أما النوعية الانجليزية نراها وكأنها ثابتة غير متغيرة الى الابد .

في الواقع لم يكن سمث اول من كشف النقاب عن السوق فقد سبقه غيره الى ذلك ، ولكن سمث كان اول من فهم الفلسفة التي يتحرك بواسطتها السوق . لقد وضح لانجلترا وللعالم الغربي دور السوق في ابقاء المجتمع حيا ومستمرا في بقاءه . لقد نظر سمث الى مستقبل بريطانيا وسبق ثورستاين فبلن Thorstein Veblen حينما تحدث عن طبقة الاغنياء وانهم لا يرون في الساحة امامهم سوى الغنى فقط ، وانه (الغنى) هدفهم الاول والأخير ، ولكنه في نظرهم ليس بكاف ، فالمزيد منه يتطلب اكثر وهكذا . . . وقد حذر بريطانيا من مغبة الاستعمار وذلك لعدم وقوف المستعمرات على قدم المساواة مع بريطانيا[8] .

8. For an overall discussion of Adam Smith see his book **The Wealth of Nations,** (New York: Modern Liberary, 1939). This book is not easy to read but one can skim parts of it. The reader will benef it from the introduction by Max Lerner a great deal.

(٦)

جودوين Godwin
مالثوس Malthus
وريكاردو Ricardo

بالاضافة الى مشكلة الفقر التي ازعجت بريطانيا في القرن الثامن عشر ، فقد كانت مشكلة عدد السكان لا تقل اهمية عن غيرها من المشكلات . وقد كان يعتقد الانجليز سنة ١٦٩٦ ان عدد سكان بريطانيا حوالي خمسة ملايين نسمة سوف تتضاعف خلال ٦٠٠ عام او حوالي عام ٢٣٠٠ م او ٣٦٠٠ م ، اي في القرن الرابع والعشرين او السابع والعشرين . وفي القرن الثامن عشر كان الاعتقاد الانجليزي يتركز على ان التقدم والتطور لا يأتي الا بزيادة عدد السكان . وكانت مخاوف انجلترا تنبع من ان عدد سكانها في تناقص مستمر . ورأى فلاسفة العصر ان مصدر غنى الدولة انما يكمن في عدد سكانها وكثرتهم . وتدعيما لهذا الرأي كتب وليم جودوين W. Godwin كتابه الذي نشر سنة ١٧٩٣ تحت عنوان **العدالة السياسية** Political Justice . وتنبأ جودوين في كتابه بمستقبل باهر للمجتمع الانجليزي بحيث تزول منه طبقة الاغنياء وطبقة الفقراء الواسعة الانتشار . وسوف لا يكون هناك حرب ولا جريمة ولا ادارة لاقامة العدل والحق ولا وجود لشيء اسمه الدولة . وسوف يختفي المرض والتعب والغضب والحسد وسوف تسود المحبة والمساواة . وسوف تزول كل العقبات حتى العقود الزوجية(٩) .

لقد اصبح كتاب جودوين حديث الأوساط الانجليزية الارستقراطية مما ادى بمالثوس Thomas Robert Malthus الى ان ينشر كتابه **العوامل السكانية وتأثيرها على مستقبل التقدم الاجتماعي سنة ١٧٩٨** **An Essay on the Principle of Population as Affects the Future Improvement of Society** .

ويعتبر الكتاب رد على كتاب جودوين وتصوراته للأرض التي تعيش في سلم دائم مع توفر الحاجيات الاقتصادية . ويتلخص الكتاب بأن زيادة السكان يتم بطريقة التضاعف (١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ ، ٦٤ . . . الخ) بينما يتزايد الانتاج بطريقة التتابع (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ . . . الخ) مما يؤدي في النهاية الى عالم مظلم لا يستطيع ان يطعم من فيه . وفي الوقت نفسه كان ريكاردو يكتب نظريته في الاقتصاد والتي في جملتها تعتبر صورة قائمة لحياة بني البشر على سطح هذه البسيطة . فقد صور ريكادرو افراد المجتمع صاعدين الى سلم متصارعين متدافعين يحاول كل منهم الوصول الى نهايته ليتربع على آخر درجة فيه . أما اولئك الذين لا يستطيعون الوصول فيمكثون على الدرجات الاولى منه . أما اولئك الذين يصلون الى قمة السلم فلا يرتضون بذلك بل يبقى الصراع ممتدا بينهم . فاذا كان مجتمع سمث يمثل مجتمع

9. Robert Helibroner, **Ibid. P. 60.**

العائلة السعيدة فان افراد مجتمع ريكاردو في تنافس مستمر . وفي الواقع وبعد اربعين عاما من نشر كتاب ثروة الأمم انقسمت انجلترا الى قسمين : اهل الصناعة المشغولون بمصانعهم وكيفية الحصول على تمثيل سياسي في البرلمان الانجليزي . وملاك الأراضي الأغنياء والأقوياء سياسياً ثم هناك الارستقراطيون الذين لم يعجبهم انتقال الثروة الى كل من الصناعيين وملاك الأرض . في هذه الفترة اخذت اسعار المواد الغذائية في الارتفاع بعد ان كانت انجلترا مصدرة للقمح للدول الاخرى اصبحت مستوردة له . ودعمت الحكومة فكرة ارتفاع الاسعار على امل زيادة الانتاج الداخلي ، الأمر الذي لم يعجب الصناعيين الذين طالبوا بتخفيض الأسعار ليس حقا ولا تعاطفا مع الفقراء ولكن ارتفاع الاسعار ادى بهم الى ان يدفعوا اجورا عالية . في مثل هذا الوضع العام كتب ريكاردو تصوّره القاتم للوضع الاقتصادي العام . لقد رأى ريكاردو حلقة مفرغة من الصراع الدائم والتي يخرج فيها ملاكو الأراضي المنتصرون الوحيدون الا اذا تدخل عامل آخر ادى الى تخفيض سعر القمح .

كان مالثوس وريكاردو على طرفي نقيض . فقد كان الاول من طبقة متوسطة أما الثاني ابن تاجر يهودي هاجر من هولندا . وكان مالثوس استاذا جامعيا اكاديميا بينما عمل ريكاردو لوالده عندما كان في الرابعة عشرة وقد استقل في عمله الخاص وهو في الثانية والعشرين ، وقد عمل عشرين عاما تقاعد بعدها وهو في سن الثانية والأربعين وبثروة قدرت بحوالي ١٫٦٠٠٫٠٠٠ جنيه . الشيء المثير للموضوع ان مالثوس الاستاذ الجامعي والباحث الأكاديمي هو الذي نظر الى المجتمع نظرة واقعية تعتمد على حقائق الأرقام ، أما ريكاردو الذي انخرط في السوق فقد كان بعيدا عن الواقع مهتما بالبرج الفكري العاجي . وكان مالثوس ، على الرغم من دخله القليل ، مدافعا عن الاغنياء ، أما ريكاردو ، الرجل الغني والمالك للأرض فيما بعد ، فقد كان المحارب الأول ضد الاغنياء .

رأى مالثوس المشكلة تنحصر في ان الانفجار السكاني يهدد الجنس البشري . وقد قرأ كتابه واعجب به كثيرون وكثيرون ايضاً من رفضوه ، وقد نسي في فترة قصيرة . فعلى النقيض من ريكاردو ، لم يستطع مالثوس تقديم آراءه بشكل واضح لقارئيه او سامعيه . أما ريكاردو فكان يقدم افكاره بطريقة منطقية منظمة .

وعلى الرغم من الصداقة الحميمة التي ربطت بين مالثوس وريكاردو الا انهم مختلفون في الآراء باستثناء فكرة واحدة وهي علاقة السكان بالفقر . بمعنى آخر لقد اتفقا على ان الزيادة السكانية تؤدي الى الفقر . وان كل امة يتضاعف عدد سكانها كل ٢٥ سنة ولكن الأرض لا تتضاعف وبالتالي فليس هناك من وسيلة لتأمين الطعام لكل فم . لذا فقد دعا كل منهم لتحديد النسل .

ان النظرة الأولية تشير الى صدق نظرية مالثوس فالتزايد السكاني في الهند والباكستان ومصر والمكسيك مثلا يتناسب تناسبا طرديا مع الفقر وذلك نتيجة لعدم قدرة الارض على العطاء .

ففي الهند كان معدل متوسط الحياة حتى عهد قريب ٢٧ عاما وفي مصر ما زال متوسط عمر الانسان ٣٩ عاما . وفي سنة ١٩١٨ وبموجة واحدة من الانفلونزا ادت الى موت ١٥ مليون هندي وفي مجاعة البنجاب سنة ١٩٤٣ ادت الى وفاة ١٫٥ مليون نسمة من الجوع . أما عوامل القحط المشاهدة الآن في افريقيا فهي دليل آخر على انخفاض اعداد السكان . ولكن ومع تقدم العلم وزيادة متوسط عمر الانسان فان التكاثر السكاني سيزداد . واذا كان مالثوس قد رأى بأن عدد الامة يتضاعف كل ٢٥ سنة مرة فان ذلك يعني زيادة اكبر في عدد السكان . والمشكلة كما عرضها مالثوس تزداد في الدول النامية الاسيوية والافريقية ، أما في الدول الغربية فلم يكن الأمر كما تصوره مالثوس . قد تكون الاحصائيات التي اوردها في كتابه عن معدل الولادة والوفاة في كل من انجلترا وفرنسا صحيحة ولكن الوقائع تشير الى انه سنة ١٨٣٠ كان هناك ٦٣٪ من المتزوجين قد حددوا عدد افراد اسرهم بثلاثة او اربعة اطفال فقط وفي سنة ١٩٢٥ ٨٠٪ من عدد المتزوجين في بريطانيا وفرنسا وامريكا لم يزد عدد اطفالهم عن اربعة . وقد ارتفع عدد المتزوجين الذين حددوا عدد الاطفال بواحد او اثنين فقط من ١٠٪ ـ ٥٠٪ في الفترة من ١٨٨٠ ـ ١٩٤٠ .

ان السبب في تحديد النسل في الدول الغربية غير معروف تماما ولكن قد يبدو ان موانع الحمل ووسائلها اصبحت مقبولة لدى الناس بالاضافة الى ان الثورة الصناعية ودفع المرأة الى العمل ادى بالذكور والاناث الى الزواج في فترة متأخرة ، كما ان المرأة العاملة توقفت عن ان تكون اداة منتجة للأطفال .

اذا كنت تعتقد ان مالثوس لم يكن على درجة عالية من الكآبة والحزن فانظر الى ما يقوله ريكاردو . ففي كتابه قواعد الاقتصاد السياسي **Principles of Political Economy** الذي نشره سنة ١٨١٧ يجد القارىء نفسه في مكان معتم ومظلم لا حياة فيه . ويقف القارىء دَهِشاً حيال تعاميم لا تمت الى الواقع بصلة Abstracts . كما ويحاول التعرف على نظام اقتصادي تراجيدي .

ان العنصر الاساسي في تراجيديا ريكاردو ليس الانسان ولكنه الاطار او النموذج الذي رسمه . والمشكلة في هذه المأساة ان هذه الأطر او النماذج لا توجد في العالم الواقعي ، ولكنها تتبع « قوانين السلوك » . ويبدو العالم عند ريكاردو على شكل كاركاتير انتزعت منه كل الصفات الآدمية باستثناء الدوافع الاقتصادية . ويجد المرء نفسه وجها لوجه مع العمال ، الذين لا يشكلون سوى المجتمع المحلي وليس عندهم سوى المطالبة بأجور مرتفعة وذلك لمواجهة التزايد الهائل في عدد السكان . أما الحل الوحيد لهذه المعضلة كما رآها ريكاردو هي تماما الحل الذي قدمه مالثوس ، فهو تحديد الانجاب .

ثم يأتي الرأسماليون بعد العمال في عالم ريكاردو . وهم الرأسماليين جمع الأموال واستثمارها من جديد لزيادة ثروتهم . أما ملاك الأراضي فهم المستفيدون الوحيدون . فاذا اعتمد العامل على الأجر واعتمد الرأسمالي على الثروة المعرضة للزيادة أو النقصان حسب الربح او الخسارة ، فان مالك الأرض هو

المستفيد الوحيد لأن الارض لا تنقص ولا تزول ولا تكترث لزيادة السكان ولا يوجد لها منافس ، وعليه يمكن اعتبار ملاك الاراضي المستفيدين على حساب الجماعات الأخرى وذلك عن طريق الايجار . اما الايجار عند ريكاردو فلا يعني ثمناً كالثمن الذي يدفع للعامل لقاء عمله او الفائدة التي يجنيها الرأسمالي نتيجة استثماره لرأسماله ولكن ايجار الارض يعتمد على مقدار انتاجها . فاذا وجد قطعتين من الأرض ، احداهما خصبة والاخرى قاحلة وعمل مئة عامل في كل من الأرضين وانتجت الاولى ٥٠٠ طن والثانية ٢٠٠ طن من القمح فان صاحب الأرض الاولى يستطيع ان يبيع الطن الواحد بسعر ارخص من الثانية ، وبذلك تكون الأرض الاولى قد قدمت ربحا للمالك الاول على عكس الارض الثانية التي قد واجه صاحبها مشكلة في بيع محصوله[١٠] .

ان عالم ريكاردو الاقتصادي في اتساع دائم . فالرأسمالي ، ـ ولمزيد من الربح ـ دائم النظر في بناء مزيد من المصانع ويحاول ان يمد تجارته بشكل افقي ، وعليه فهو بحاجة الى ايدي عاملة ، مما يؤدي بالتالي الى فيضان السوق بالايدي العاملة . ومع ازدياد الكثافة السكانية فان الأرض لا تستطيع ان تعطي اكثر ، مما يؤدي الى ارتفاع الأسعار . وهنا تكمن المأساة وتتلخص في كون الرأسمالي ، وهو العامل الرئيسي في تقدم المجتمع ، فقد وجد نفسه في مأزق فالأجرة التي سيدفعها للعمالة عالية لأن اسعار القمح عالية من جهة أما ملاك الأراضي فهم المستفيدون الوحيدون من ذلك . الا ان الواقع لم يؤيد نظرة ريكاردو للرأسمالية . لقد حقق الرأسماليون انتصارا كبيرا على ملاك الأراضي وتحكموا اخيرا في اسعار القمح وكل ما تنتجه الأرض .

وفي الوقت نفسه فان الكثافة السكانية لم تكبر بالشكل الذي تصوره مالثوس او ريكاردو . واذا لم تكبر الاعداد السكانية فان نظرية ريكاردو في الايجار ليس لها معنى . فالفرق بين الأرض المنتجة والخصبة والأقل انتاجا وخصبا لا قيمة له طالما ان الزيادة السكانية ضمن معدلها العادي .

والواقع ان كل القضايا الرئيسية التي نادى بها كل من مالثوس وريكاردو قد اصبحت في طي النسيان . ولكن هناك شيء واحد قدمه كل منهما وهو تغير وجهة النظر التفائلية الى أخرى تشاؤمية . وقد ذهبت الفكرة التي نادى بها آدم سمث والقائلة ان عوامل المجتمع نفسها ستؤدي الى مستقبل ناجح لكل الافراد والجماعات اذا تُركت تعمل على طريقتها الخاصة وبدون تدخل احد . الا ان عالم مالثوس وريكاردو عالم حزين مليء بالأفواه الجائعة ويتلوع للحصول على الحاجيات اللامتناهية . والمحصلة النهائية

---

10. **For an excellent account and evaluation to both Ricardo and Malthus see Helibroner in Ibid.** See also Howard Balsley, **Readings in Economic Doctrines: Theory and Practice,** (New Jersey: Littlefield, Adams and Co., 1961), 2 Vols. and Thomas Robert Malthus, **On Population** (New York: The Modern library, 1960),and Ricardo, **The Principles of Political Economy.and Taxation.**

لهذا الصراع والألم من اجل التطور والرخاء انما هو مجتمع محطم لا يجد العمال فيه الأراضي لسد حاجياتهم ويشعر الرأسماليون انهم غير محظوظين بينما يتمتع ملاك الأراضي بكل الخيرات . في الواقع لم يكن من السهل عليهم اقناع الناس بأنهم يعيشون في عالم خيالي ولكنهم بالفعل اقنعوهم . وكان اقناعهم على درجة عالية . لذلك فقد اخذ المفكرون في الظهور للبحث عن وسائل اخرى تنجيهم من عذاب المستقبل المظلم . أما المصلحون فقد ظهروا على شكل الاشتراكيين الطوباويين الذين حالوا ايجاد حل لمعضلة الانسان . ولكن قبل ان اتعرض للاشتراكية الطوبادية ، اود ان القي نظرة على نظرية ابن خلدون .

(٧)

ابـــن خلـــدون

لقد حول ابن خلدون مفهوم العمران التقليدي الى مفهوم اقتصادي اجتماعي ديناميكي وذلك عن طريق تقسيمه للعمران الى بدوي وحضري لعلاقة الانسان بالانتاج من جهة وللكيفية التي يحصل بها على احتياجاته الحياتية من جهة اخرى . ولكل عمران نتائجه الخاصة في اخلاقيات المجتمع وطرق التفكير والتصرف تبعاً لعمليات الانتاج الاقتصادية التي تتوفر في المجتمع الحضري او البدوي . ويعتمد الاقتصاد البدوي عند ابن خلدون على الزراعة البدائية والانتاج الضروري للحياة . أما الاقتصاد الحضري فيعتمد على التجارة والعمل .

يتطور العمران ويتقدم لتحقيق حياة المدن . ويسير التقدم من منطقة البداوة ذات العادات والتقاليد البدائية والحياة الخشنة باتجاه حياة المدنية ذات العادات والتقاليد المهذبة والحياة الناعمة . فهي حركة انتقال من حياة فقر الى حياة نعمة ورفاهية . وهي بتعبير ابن خلدون انتقال من حياة « الخف الى الحفير ومن الخيمة الى القصر » . انها حياة انتقال من وصع اقتصادي متخلف الى وضع اقتصادي يمتاز بالغنى والثروة . ولكن اهتمام ابن خلدون فهو ليس في الثروة كثروة ولكن فيما ينتج عن الثروة من تغيير في وضع العمل الاجتماعي . فالعمل وتقسيمه محصلة حياة المدينة . وحتى يستمر العمل بالازدياد فان غنى العدد القليل من الذين انتقلوا الى المدينة حديثا لا يعتبر كافيا . ان زيادة العمال والعمل في الحياة المدنية لا تدوم بغير وجود طبقة ارستقراطية او عائلة غنية حاكمة لتلعب دورا في تقدم العمران . ويرى ابن خلدون عدم قدرة الأفراد على رفع المستوى الاقتصادي للأمة ككل بغير الوجود الارستقراطي القادر على وضع القوانين الاقتصادية العامة عن طريق القوة والغنى والتي تؤدي لتجميع الايدي العاملة واستخدامها في اماكن معينة (كل بحسب عمله مثلا) حتى يتقدم العمران وذلك ببناء القرى والمدن . وعليه فالاقتصاد العمراني عند ابن خلدون انما هو اقتصاد ارستقراطي . فاذا انقرض الاستقراطيون او الاسرة الحاكمة فان العمران ، كما يراه ابن خلدون ، سينقرض ويتعرض للدمار والهلاك الا اذا تدفق اغنياء الريف الى المدينة بأعداد هائلة .

ومن طبيعة الانسان عند ابن خلدون حبه للشهرة والغنى ، ولكن الاحتياجات الحياتية ليست موزعة بالتساوي . فطباع اهل المدن اقرب الى الرذيلة أما اهل القرى فطباعهم اقرب الى الفطرة . ولكن احتياج الانسان لاشباع رغباته مهم للعمران . ويؤكد ابن خلدون ان الشريعة الاسلامية قد نصت بصراحة على ضرورة اخماد بعض هذه الشهوات ولكن ليس بغرض طمسها ولكن لتوجيهها في طرق الفضيلة الصحية .

وقد بينت الشريعة الاسلامية ان هناك خمسة قواعد اساسية لبناء العمران وهي الحفاظ على الدين والروح والعقل والجنس البشري والملكية . وتتمثل الملكية في المال والبنون . « المال والبنون زينة الحياة الدنيا » ولكن هناك مطالبة بالتضحية بالمال والبنون في سبيل الدين . وقد كان الغنى يقاس في الجاهلية بمقدار الاعداد التابعة للقبيلة ففي الحياة القبلية التي تعتمد على الغزو فان عدد الأولاد والكثافة السكانية شيء مهم جدا بل أساسي في عماد الاقتصاد الوطني والحرب . في الوقت الذي عاش فيه ابن خلدون (شمال افريقيا) كانت مستقرة نوعا . وقد اكد ابن خلدون ان اوقات السلم تشهد اسعارا رخيصة للمنتوجات الضرورية ، بينما اسعار المنتوجات الكمالية في زيادة مستمرة وذلك لزيادة الطلب على الأيدي العاملة . وعليه يعتبر ابن خلدون قوة العمال عماد العمران البشري . على الرغم من انتشار الفقر ، الا ان ابن خلدون لا يبدو مكترثا للأمر . فالبائس والمسكين لا يوجد لهما مكان في نظام ابن خلدون على الرغم من ثقافته الدينية العميقة . في الواقع ان تنشئة ابن خلدون الارستقراطية ومصادقته للطبقة الحاكمة جعلوه مدافعا أول عن الطبقة الارستقراطية . اما مهاجمته بين الفينة والفينة الأخرى لطبقة الحكام ، فقد كانت بقصد تذكيرهم بطبيعة الحكم في بداية الدولة الاسلامية . وعلى العموم فانه يجعل من الأسرة الحاكمة سببا في النمو والتقدم . حتى عند حديثه عن الجوع والمرض والموت والدمار فانه يؤكد ان هذه لا تظهر الا في نهاية الدور السياسي الذي تلعبه الأسرة الحاكمة . بعبارة اخرى فان ظهور اعراض تصدع العمران مرتبط ارتباطا وثيقا بتصدع وجود الأسرة الحاكمة . لقد اكد ابن خلدون على أن الحكم المستقر يؤدي الى تقدم العمران وتطوره وبالتالي تتطور الدولة وتعمر وذلك بازدياد مدنهم وقراهم ، وتعظم سياسة الدولة ويعلو شأنها . اما السبب الرئيسي للعمران فهو ازدياد عدد العمال وازدياد كمية العمل (وهو اي العمل اصل الثروة والغنى) ، ويتقدم العمل ويزداد بعد سد حاجات السكان ، ويبقى هذا الوضع موازيا للتطور العمراني ، اي كلما ازداد العمل ازداد العمران . زيادة العمل تؤدي الى زيادة في الكسب والرزق . وهذا يفسر ازدهار الأمة وتقدمها العمراني ، وتتحسن احوال الأمم ويزداد دخل الدولة من الضرائب ، وبذلك تستطيع بناء البنيان الشامخ والمحصنات الدفاعية وبناء حامية قوية[١١]

يعتمد العمران عند ابن خلدون على عدد السكان ، ويبدو لقارىء المقدمة ان هناك ارتباط قوي

١١ . ابن خلدون، المقدمة، (بيروت دار الفكر، ١٩٧٠) ص ٢٨ .

بينهما حتى يخيل للقارىء ان العمران انما هو نفسه السكان وخاصة وكما تظهر في الترجمة الانجليزية للمقدمة[١٢] . ولكن الممعنين في المقدمة كما هي مكتوبة بالعربية يمكن ان يقرروا ان ابن خلدون لم يكن يهتم بايجاد نظرية في السكان ، ولكن بذور النظرية موجودة في المقدمة . وتبدو هذه البذور من النمط الذي تحدث به فيلسوف ثروة السكان . فالسكان عند ابن خلدون انما هم السبب والنتيجة في التقدم والازدهار . فهم (اي السكان) عنصر اساسي للعمل وتراكم الثروة وبناء المدن والقرى من جهة ، ومن جهة اخرى فهم العنصر الأساسي في العمران[١٣] .

اما الرابط الذي يربط السكان بالعمران فهو العمل وهو مصدر الثروة . العمل او بالأحرى علاقة الانسان بوسطه هو حجر الزاوية في نظام ابن خلدون العمراني . اما الصناعة فهي عند ابن خلدون اهم نشاط انساني وهي العمل الطبيعي الذي يكسب الانسان من وراء مثل هذا النشاط رزقه .

يعتمد ابن خلدون في تحليله الاقتصادي على القاعدة الدينية « الملك لله » وان الله قد سخر ما في الكون لخدمة الانسان . وعليه فقد اكد ابن خلدون على ان ما حصل عليه الانسان من ملكه لا يجوز ان يؤخذ منه الا عن طريق التبادل (العوض) . حتى اذا بلغ الرجل السن الذي لا يقوى فيه على العمل اعتمد على مدخراته (مكاسبه) التي اعطاها الله له استنادا الى طلب الرزق من الله . وقد يحصل المعاش للانسان بدون تعب كنزول المطر الذي ينبت الزرع . ومع ذلك فالمطر يكون عاملا مساعدا ولا بد من عمل الانسان ايضا . وتعتبر مكاسب الانسان معاشا عندما تشبع حاجياته الضرورية ولكن عندما تزيد هذه المكاسب عن الحاجيات الضرورية تصبح المكاسب ملكية فائضة . وما يملكه الانسان (الحاصل والمقتنى) يسمى بالرزق وهو ما ينفقه الانسان على نفسه ويتمتع به ويقضي مصالحه . اما اذا لم يتصرف به على هذه الناحية فهو ليس رزقاً للمالك . وما ملكه الانسان عن طريق عمله وقوته فهو كسب سواء كان هذا الكسب دخلا ام عقارا . ويضيف ابن خلدون على ان الكسب لا يأتي الا بالعمل نحو الاقتناء (Pos-session) والتحصيل (Acquisition) ولا يحصل الرزق (Sustenance) الا بالعمل الدؤوب . وعليه يرى ابن خلدون ان غياب العمل مرتبط بتحطيم العمران . وان قلة العمل تتبعها قلة في الرزق .

هنا يجد قارىء المقدمة ان ابن خلدون يقدم ثلاثة مفاهيم اقتصادية وهي الرزق والكسب والمعاش . ويلاحظ ان هذه المفاهيم لا يوجد ما يقابلها في الاقتصاد الغربي . وفي الوقت نفسه لا يقدم ابن خلدون تفسيرا كافيا لها ، ولكن القارىء العربي والمسلم على وجه الخصوص يستطيع أن يتعرف على مدلولات هذه المفاهيم الثلاث . وقد كان ابن خلدون واضحا في ذلك . فمفهوم الرزق يبدو اكثر ما

12. Franz Rosenthal, (Trans.) **Ibn Khaldun: The Muqaddimah: An Introduction to history** (New York: Pantheon Books Inc., 1958). cq.

١٣ . المقدمة، ص ٢٩٠ (العربية).

يكون تقاربا مع مفهوم « حق الانسان الطبيعي في الحياة » . ويرزق الله كل الناس سواء ما كان منهم كافرا او ظالما . ويبدو الجدل محتدا بين المدارس الفكرية الاسلامية فيما يخص رزق الانسان .

هل يجب على الانسان ان يعمل حتى يحصل رزقه ؟ ام عليه ان لا يكترث لذلك لأن الله قدر له رزقه ؟ كما يفعل الاتكاليون من الصوفية . اما موقف اهل السنة فهو نفسه موقف ابن خلدون ، وهو ان الرزق جزء من الكسب والذي يستعمل لسد حاجيات الانسان ، وعليه فلا بد من ان يعمل حتى يكسب . ان جملة هذه المفاهيم الاقتصادية عند ابن خلدون انما هي جزء من ثقافته الدينية وجميعها تدخل في نطاق نظامه العمراني .

قواعد الاقتصاد الاسلامي موجودة في كتب الفقه الاسلامية ، ولم يكن ابن خلدون مكتشفا لهذه القواعد الاقتصادية . ولكن الجديد في المناقشة والذي يبدو ابن خلدون فيه منفردا عن غيره من الفقهاء هو قضية المكاسب القيمة للعمل الذي تحققت به هذه المكاسب وهي اشبه بنظرية قيمة العمل . فاذا كان العمل نوعا من الملكية او بالأحرى ملكية لها ثمن تستعمل في الانتاج ، يمكن ان تستنتج ان ابن خلدون قد استعمل فكرة العمل كتبرير للملكية الخاصة . ويكون ابن خلدون بذلك اقرب الى المدافعين عن الرأسماليين . وكأنه بذلك يقول للقارىء بأن لا يدع للضغوط الاجتماعية طريقا للوقوف امام طاقاته الانتاجية ، ولكن عليه ان يركز على الطريقة التي يمكن ان يحقق بواسطتها مصالحه الخاصة . عليه ان ينظر الى كيفية الحصول على الغنى وهو احد الدوافع القوية لدى الانسان[١٤] . وفيه يقول : اعلم ان الانسان مفتقر بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره منذ نشوءه وحتى كبره ، والله الغني وانتم الفقراء ، والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للانسان ، وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا وسخر لكم البحر وسخر لكم الفلك وسخر لكم الانعام ، وكثير من شواهده . . . . متى اقتدر الانسان على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى الى اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها ، قال تعالى ، فابتغوا في الله الرزق . وقد يحصل الرزق بغير سعى كالمطر المصلح للزراعة وامثاله الا انها انما تكون معينة ولا بد من سعيه معها كما يأتي فتكون له تلك المكاسب معاشا ان كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشا ومتمولا ان زادت على ذلك . ثم ان ذلك الحاصل او المقتني ان عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرة من اتفاقه في مصالحه وحاجياته سمي ذلك رزقا . وان لم ينتفع منه بشيء فلا يسمى رزقا . والمتملك منه بسعي العبد يسمى كسبا . فالتراث بالنسبة للمالك يسمى كسبا ولا يسمى رزقا ، اذا لم يحصل منه نفعا ، وهو للوارث رزقا والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر ويختص برحمته وهدايته من يشاء . . . . [١٥] .

---

١٤ . يمكن المقارنة بين ابن خلدون ومنظري الرأسمالية من امثال (تاوني، انظر في

R.H. Twaney, **The Acquisitive Society** (New York: Brace and world, 1948).

١٥ . مقدمة ابن خلدون، ص ٣٠٢

النظرة الرأسمالية التي طورت من وضع الملكية من كونها ملكية صرفة تهدف الى خدمة مالكها عند العوز الى ملكية تهدف الى استغلال الآخرين وفرض السيطرة عليهم . وبذلك تكون الرأسمالية قد غيرت من طبيعة الملكية . فبعد ان كانت حقا طبيعيا للمالك لضمان حياة افضل اصبحت تستعمل من قبل المالك لاستغلال الآخرين .

لم يكن هناك نهضة عمالية وامتداد للرأسمالية في وقت ابن خلدون . وقد كان المالك وبوازع ديني يخشى استغلال الآخرين . وكانت الأرض موزعة بشكل لا بأس به . ولكن العنصر الذي كان يهدد استقرار الوضع الاقتصادي هو عدم استقرار الاوضاع السياسية . حقا لقد لعب الدين دورا هاما في ايجاد وحدة اجتماعية وتوزيع للمصادر الطبيعية يكاد يكون شبه عادلا . وكان القانون الأخلاقي الذي ينص على حرية المالك في استخدام ملكيته وثروته في استغلال الآخرين قانون يكاد يكون شبه متعارف عليه . لذا نجد ان ابن خلدون يبدي عدم اكتراثا لتغير الأوضاع الاقتصادية وكأن مثل هذا القانون الأخلاقي سيستمر الى الأبد .

مفهوم الكسب عند ابن خلدون يعني الدخل والربح وهو بطريقة او بأخرى يعني التملك او التحصيل . وتكمن اهمية المفهوم في علاقته بالدافع الانساني الاقتصادي والذي يعتمد على الطريقة التي يستعمل بها . ولكن المفهوم لا يعني بأي حال من الأحوال حرية التملك كما نصت عليها الرأسمالية التجارية الواسعة الانتشار والمتمثلة في المصانع الضخمة والحركة التجارية الهائلة . المفهوم عند ابن خلدون مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم القبلية . هو في الواقع متأصل في حياة البداوة التي تعتمد على الغزو . فالكسب عند القبيلة هو الغنيمة الناتجة عن قهر غيرها من القبائل . وعليه فالملكية في هذه الحالة هي الملكية الناتجة عن غزو القبائل الأخرى وأخذ ما في ايديها والتي تشكل في نهاية المطاف قوة اقتصادية وسياسية ايضا . وعليه فان الكسب مقياس مهم في حياة القبيلة لتحقيق المجد والعزة الاسلامية عن طريق الحرب بقصد نشر الدين . وبعد انتشار الاسلام اخذ الكسب معنى آخر يتعلق بالانتاج المتأتي عن استعمال الأيدي . وقد عرف هذا النوع من العمل في المدن ولكن لم يعرف في الحياة ذات الطابع البدوي . لم يطور ابن خلدون نظرية في قيمة العمل ، ولكن اسس النظرية موجودة في فلسفته طالما ان اصل الغنى هو العمل وان الكسب سواء ما كان منه على شكل ممتلكات او اموال يمثل قيمة العمل ، يبقى السؤال المحير دائما هو كيف يحصل بعض الناس على ثروة بدون العمل ولا يتوفر لغيرهم الغنى على الرغم من عملهم ؟ اجابة ابن خلدون على ذلك عندما يفرق بين المكاسب الطبيعية والمكاسب غير الطبيعية ، وهو يقول في ذلك ما فحواه : اعلم ان المعاش هو طلب الرزق والبحث عنه بشتى الطرق والوسائل ويحصل الرزق اما عن طريق القوة والغلبة واخذ ما في ايدي الآخرين بناء على عادة متبعة او قانون متعارف عليه كما كان الحال في الجاهلية ، او عن طريق اخذ الضرائب . ويمكن حصول الرزق عن طريق اصطياد او قتل بعض الحيوانات البرية او البحرية ، وكاستغلال بعض الحيوانات الداجنة كالحليب يأتي من الماشية

والحرير يأتي من دودة القز ، والعسل يأتي من النحل ، او بزراعة الأشجار والمحاصيل الزراعية (الفلاحة) . ويأتي الكسب ايضا من الأعمال الانسانية (استعمال الأيدي) كالصنائع والكتابة والنجارة والحدادة والحياكة والزخرف ، او عن طريق استعمال المهن والخدمات الأخرى كالتعليم وغيره . ويمكن ان يأتي الكسب عن طريق مراقبة احوال الأسواق وهو ما يعرف بالبيع والشراء والتجارة وفي ذلك يقول :

تحصيل الرزق وكسبه اما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرما وجباية ، واما ان يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر والبحر ويسمى اصطيادا ، واما ان يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دودة والعسل من نحلة او يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلحاً ، واما ان يكون الكسب من الأعمال الانسانية اما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابه ونجارة وخياطة وفروسية ، واما ان يكون الكسب من البضائع واعدادها للأعواض بالتقليب بها في البلاد واحتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ويسمى هذا تجارة . . . .[١٦] .

هذه هي وجوه المعاش عند ابن خلدون وهي تتلخص في « الامارة ، التجارة ، الفلاحة ، والصناعة » . اما الامارة فهي ليست وسيلة طبيعية لتحقيق المكاسب ، ولكن التجارة والفلاحة والصناعة امور طبيعية لتحقيق المكسب والمعاش . وأفضل المكاسب عند ابن خلدون هي الفلاحة ، وهي شيء فطري يأتي من الأرض ولا يحتاج لعمل عقلي ضخم ، ثم الصناعة وتعتمد على التفكير العقلي اكثر من الفلاحة ، لذلك فهي لا توجد الا عند اهل المدن والبدو ليس لهم حظ فيها . اما التجارة وان كانت مكاسبها شرعية الا انها غالبا ما تعتمد على الحيلة والغش عن طريق التلاعب بالأسعار[١٧] .

من هذا نرى ان ابن خلدون يعتبر المكسب الطبيعي ما أتى عن طريق الانتاج ، اي اذا كسب الانسان من انتاجه فهو كسب طبيعي واذا كان الكسبُ ناتج عن طريق القوة والغلبة فهو ليس مكسب طبيعي . وعليه فان مكسب موظفي الدولة غير طبيعي . وهذه النتيجة عند ابن خلدون امر متفق تماما ومنسجم مع فرضية بحثه وهي ان العمل اصل الغنى . ولكن ابن خلدون يقع في التناقض عندما يقر ان الأسر الارستقراطية الحاكمة ضرورة لقيام العمران . حقا لقد اعترف ابن خلدون من البداية ان الانسان لا يستطيع ان يعيش بدون غيره من بني البشر ، وكذلك فهو لا يستطيع ان يحيا بغير حكومة ودولة . فالأسرة الحاكمة تلعب دورا كبيرا في السوق التجاري العام وتخلق قوة عاملة وهو امر ضروري للعمران . الا ان المشكلة يمكن ان تحل ويمكن للتناقض ان يزول اذا قلنا ان الأمر يعني فقط تلك الطبقة الارستقراطية التي تعتمد اعتمادا كليا على استغلال عمل الأخرين بدون تقديم شيء في المقابل وما اكثرهم .

---

١٦ . المقدمة، ص ٣٠٤.

١٧ . المرجع السابق، ص ٣١٥ ـ ٣١٧.

استغلال الآخرين وعملهم امر طبيعي وغير عادل ايضا ، ولكن ابن خلدون يسمح للاستغلال والظلم في نظامه ويعتبرهما اشياء طبيعية . وهو ينظر للاستغلال والظلم كاحدى الغرائز الطبيعية لدى الانسان وهم بالاضافة لذلك أمور ضرورية لقيام العمران . وهنا يأتي عنصر الدين كأمر مخفف لوطأة الاستغلال والظلم . حجر الزاوية في نظريته في الاستغلال ويسميه ابن خلدون الجاه او العظمة والشرف . أما مصدر الجاه والشرف فهو العصبية وهي اساس القوة السياسية . ففي فصل في المقدمة بعنوان « الظلم » يحدثنا ابن خلدون عن ان العدوان على املاك الآخرين والقضاء على آمالهم في التملك والتحصيل انما ينتهي بمجرد ان يتحقق المعتدى عليهم بأنهم قد خسروا املاكهم . وعندما يتحققون من هذه الحقيقة فإنهم يتوقفون عن محاولتهم للتملك مرة اخرى . ويضيف ابن خلدون الى ذلك ان العدوان لا يتوقف عند اخذ اموال الآخرين بغير تعويض . ان من يأخذ اموال الآخرين بالقوة او يفرض على الآخرين عملا بلا مقابل فقد ظلمهم . وهؤلاء الذين يجمعون الضرائب الغير عادلة ظالمون . وان الأسرة الحاكمة هي التي ستدفع الثمن باهظا في نهاية المطاف لأنها بذلك تسمح للعمران ان ينقرض بانقراض آمال الناس . وعليه فانه لا بد من انقراض الأسرة الحاكمة الارستقراطية ايضاً . وعليه نجد ان نظام ابن خلدون وعمرانه لا يقوم بالظلم بل على العكس من ذلك فان الظلم يفسد العمران لأنه يفسد العمل ويقضي على آمال الناس وأهدافهم . ويتوقف بذلك الانتاج والعمل والحياة الاقتصادية . وعليه فلا بد من حماية اموال الناس وممتلكاتهم اذا اراد القائمون على الأمر ، للعمران ان يقوم .

يلعب الجاه دور كبير في مجتمع ابن خلدون . فالجاه مصدر السلطة والقوة . وتعتمد السلطة السياسية على الجاه . وترتبط علاقاتها بمن يسيطرون على القوى الاقتصادية المنتجة ، ويتحالف السلطتين السياسية والاقتصادية يوزع الجاه على الحاكم والغني مما يؤدي الى ثراء الاثنين معا . ويمكن ان يشترى الجاه بالمال وتشكل الفئتين طبقة ارستقراطية واحدة . فاذا كان العمل اصل الغنى والثروة عند ابن خلدون فان الجاه هو سر الغنى السحري . وهو العامل الذي بواسطته يستطيع الانسان ان ينتقل من حال الفقر الى حال الغنى . وهو حصيلة امتلاك عمل الآخرين . وهو مصدر لمكسب غير طبيعي ، وأداة اولية للاستغلال الاقتصادي والاجتماعي . فرجل الجاه على الرغم من طبيعة عمله ، فهو اغنى من الذي لا جاه له . اما سبب ذلك فيعود الى ان الناس يحاولون التقرب له ومنحه قوة عملهم وخدماتهم . وتعتبر جملة هذه الخدمات جزءا من كسبه . رجل الجاه يصبح غنيا بسرعة ، وهو ليس بحاجة لأن يعمل . يقول ابن خلدون في ذلك : الجاه يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس اليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع . . . . .

فاقد الجاه وان كان له مال فلا يكون يساره الا بمقدار عمله وماله ونسبة سعيه ذاهبا وآتيا في تنميته ، فأكثر التجار وأهل العلاقة في الغالب وأهل الصنائع ، كذلك اذا فقدوا الجاه واقتصدوا على فوائد صنائعهم فانهم يصيرون الى الفقر والخصاصة ولا تسرع اليهم ثروة . . . . [18] .

---

١٨ . المرجع السابق، ص ٣٠٨ ـ ص ٣١١ .

والجاه ضروري لحماية الأموال اذ يقول : الحضري اذا عظم تموله وأصبح اغنى اهل المصر ورمقته العيون . . . زاحمة عليها الأفراد والملوك وغصوا به ، ولما في طباع البشر من العدوان تمتد اعينهم الى تملك ما بيده وينافسونه فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن حتى يحصلونه . . . فلا بد لصاحب المال والثروة من حاميه تذود عنه وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك ، وخالصة له او عصبية يتحاماهـا السلطان فيستظل بظلها ويرفع في امنها من طوارق التعدي وان لم يكن له ذلك اصبح نهبا بوجوه التحيلات وأسباب الحكام[19] .

يقسم ابن خلدون المجتمع الى طبقات ، وكل طبقة لها مميزاتها من السيطرة والقوة . والجاه موزع في هذه الطبقات ، اما أولئك الذين لا يملكون جاها فهم في آخر سلم الطبقات ويعيشون في فقر مدقع من جراء ذلك . وعليه يرى ابن خلدون ان الجاه عنصر أساسي في الثروة والغنى .

(٨)

المصلحون الاشتراكيون

لقد أدت الثورة الصناعية الى مآسي اجتماعية عديدة كتفكيك الأسرة وتفشي الفقر بين صفوف الطبقة العاملة . هذا الوضع المأساوي العام ادى لظهور ما اطلق عليهم بعد ذلك الاشتراكيون الخياليون ، ولكنهم في الواقع مصلحون اشتراكيون . وكان روبرت اوين Robert Owen احد المصلحين الاشتراكيين والذي كان قد بدء من الصفر حتى اصبح رأسماليا كبيرا ، ولكنه ثار على الملكية الخاصة ونادى بالقضاء على العملة . وقد ولد اوين سنة ١٧٧١ في ويلز وترك المدرسة عندما كان في التاسعة من عمره ، ثم عمل كبائع في متجر صغير عندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، ذهب الى مانشستر وبدأ يعمل في صناعة النسيج حتى بنى مصنعه الخاص وأصبح من كبار الرأسماليين .

اعتقد اوين ان الحل الوحيد لمشكلة الفقر هو ان يصبح الفقراء منتجون . وعليه فقد اقترح بناء قرى تعاونية تتألف كل منهم من ٨٠٠ ـ ١٢٠٠ نسمة . يعمل الجميع كوحدة واحدة ، حيث تعيش كل اسرة على حدة ، ولكنها تشترك مع الأسر الأخرى في صالات الطعام والقراءة . اما الأطفال فيذهبون الى مدرسة القرية حيث يتعلمون الثقافة التعاونية . وقد قدم اوين هذه الفكرة للبرلمان الانجليزي ، الا ان طلبه قد مر على المسؤولين بغير ان يعار له اي انتباه . الا ان الحاح اوين على البرلمان الانجليزي دعى البرلمان الى تشكيل لجنة لجمع ما قيمته ٩٦ ألف جنيه للقيام بجمعية كتلك التي يطالب اوين بقيامها .

كان ريكاردو احد اعضاء لجنة البرلمان الذي عرض عليها طلب اوين . وكان ريكاردو شاكا في

---

١٩. المرجع السابق، ص ٢٩٢.

نجاح العملية ، الا انه آثر التجربة . اما اوين فقد كان ينظر للموضوع بأهمية بالغة . وقد اعتقد ان هذه التجربة سوف لا تقضي على الفقر فقط ولكن سيغير الفقراء من عاداتهم القديمة ويصبحون عاملا اساسيا في غنى الأمة . ففي سنة ١٨٢٤ باع كل املاكه وعمد الى بناء مشروعه الاشتراكي في ولاية انديانا الأمريكية . وفي سنة ١٨٢٦ الغى في مجتمعه الصغير الملكية الخاصة والدين اللامعقول والزواج تحت اسم الانسجام الجديد New Harmony الا ان المحاولة باءت بالفشل الذريع . فلم يكن هناك تخطيط لـ ٨٠٠ فرد القاطنين في مجتمع اوين ، ولم يأخذ اوين بعين الاعتبار اختلاف تصرفات الأفراد وآرائهم وأهوءهم . وفي سنة ١٨٢٨ انهار البناء الذي بناه اوين بكامله .

اما سان سيمون Saint-Simon فقد كان ارستقراطيا من شارلين بفرنسا ، ولد سنة ١٧٦٠ ، وغادر الى العالم الجديد حيث اشترك في الثورة الأمريكية . ولكن بعد حرب الاستقلال انحدر من مركزه الارستقراطي الى حالة من الفقر المدقع نتيجة لحياة البذخ التي كان يعيشها مع زوجته واصدقاءه حتى قرر ان يعيش بمفرده الى ان مات .

ما الذي عمله سان سيمون من خلال ما كتب وما درس لتلاميذه ؟ يلاحظ اهتمام سيمون بديانة جديدة . وبالفعل فقد قامت كنيسة بفروعها الستة في فرنسا وفروع اخرى في كل من المانيا وانجلترا . اما الديانة التي بشر بها فلم تكن ديانة منظمة واقيمت على نظام غير متكامل وهي في الواقع اقرب ما تكون الى افكار في الأخوة والمساواة . ومن تعاليم السانسيمونية ان لا بد للفرد من ان يعمل حتى يشارك في ثمار المجتمع . ويعتقد سان سيمون ان لا بد للمجتمع من ان يعمل كما يعمل المصنع . وعلى الحكومة ان تهتم بالجانب الاقتصادي وليس السياسي . فعلى الدولة ان تهتم في ترتيب الأعمال ولا تركز على توجيه الأفراد . اما نظام المكافئات عند سيمون فيتم توزيعه حسب الدور الاجتماعي لكل فرد . وعليه فانه من الصعب اعتبار آراء سيمون ثورية وكافية لتغيير المجتمع ولا حتى هي اشتراكية بالمعنى المتعارف عليه . اما اتباع سان سيمون فهم الذين طالبوا بالغاء الملكية الخاصة .

اما تشارلز فوريه Charles Fourier فقد شارك سيمون الاعتقاد بأن العالم على درجة عالية من الفوضى ويحتاج الى تغيير . فاذا كان سيمون مغامرا في الحياة فقد كان فوريه مغامرا خياليا . وقد صرف حياته كتاجر متجول خاسر ولم يفعل شيئا عمليا . حتى انه لم يتزوج ، وكان يحب شيئين فقط في الحياة : الزهور والقطط . في الواقع كان فوريه شبه مجنون ، كثير الأحلام ، يعتقد ان عمر الحياة ثمانون الف عام مفعمة بالحقد والجريمة . وقد حان الوقت لتغيير كل آلامها . عالم فوريه الجديد متغير الى حياة النعيم حيث البحر سيتحول فيه الى شراب الليمون ، وستنتفي دواب العالم القديم لتحل محلها حيوانات تساير روح العصر ومنسجمة معه . فالحوت الجديد سوف لا يعارض سفن البحر ، والأسد سيكون خادما للانسان ولا وجود للحشرات والفئران والذباب . وسوف يعيش الانسان مئة واربعين سنة منها مئة وعشرين يقضيها في الحب الجنسي .

يعيش الناس في مجتمع فوريه في بناء ضخم تنتشر حوله المصانع والمزارع . ويعمل الفرد ساعات معينة حسب ما يراه مناسبا . حتى الأعمال الثقيلة فلا بد من ان يؤخذ آراء من يحب ان يعمل بها . والأطفال سيعملون ايضا حسب رغباتهم . اما حاصل ارباح العمل فهو ربح للمجتمع ككل ويوزع كالتالي : ١٢/٥ للعمل ، ١٢/٤ لرأس المال ، ١٢/٣ للقدرة والمنافسة والتملك .

الاشتراكيون الخياليون او المصلحون يحلمون كثيرا ، ولكن بدون احلامهم واحلام غيرهم فان الانسان لا يستطيع ان ينتقل من حال الى حال ، او بالأحرى فان الانسان كان سيبقى نزيل الكهوف . اضف الى ذلك ان هؤلاء قد عاشوا في فترة من التمزق الاقتصادي الهائل الذي دفعهم الى تقديم آراءهم وايجاد حلول لمشاكلهم . فقد عمدوا لمخاطبة المثقفين لتغير الأحوال على عكس الماركسيين الذين تمادوا بتغير الوضع الاقتصادي عن طريق العنف . وعلى الرغم من وجود الأفكار الخيالية منذ افلاطون ، الا ان الاشتراكيون الطوبويون قد انتهجوا نهجا مخالفا لغيرهم . لقد كان حلمهم ردا على الوضع الاقتصادي المتردي منذ الثورة الفرنسية[٢٠] .

الاشتراكيون ذوي الطابع الاصلاحي الذين ذكروا للآن ذوو طابع مميز يتعلق بمعتقداتهم وشخصياتهم وتصرفاتهم . ولكن احد الداعين الى اصلاح لم تكن شخصيته كالذين ذكروا . جون ستيوارت ميل John stéwort Mill ابن جيمس مل James Millالفيلسوف الذي صادق ريكاردو وبنتام ، اما ابنه فقد كان فيلسوفا آخر .

جون ستيوارت مل ولد سنة ١٨٠٦ وبدأ دراسة اللغة اليونانية عندما كان عمره ثلاث سنوات . وفي السابعة كان قد قرأ معظم محاورات افلاطون . وبدأ دراسة اللغة اللاتينية عندما كان في الثامنة ، وقد قرأ ارسطو وهيرودتس وزينوفون وغيرهم عندما اصبح في الثانية عشر .

لقد احب زوجة صديق له السيد تايلر لعشرين عاما . وقد كانت هريت Harriet التي لم يستطع مل الزواج منها الا بعد ان توفي زوجها تايلر ، التي ايقظت في مل آراء حقوق المرأة بشكل عام ، وحقوق بني الانسان بشكل خاص . وبالفعل فقد كانت حصيلة تنشئته وتعلمه من والده وزوجته ان اثمر انتاجه عندما كان في الثانية والاربعين بكتابه قواعد الاقتصاد السياسي **Principles of Political Economy** والكتاب مراجعة للنظريات السابقة في الميدان كنظريات سمث ومالثوس ويكاردو . ويتحدث عن الاتجار والاسعار والضرائب . ولكن الكتاب لا يتوقف عند هذا الحد ولكنه يضيف شيئا جديدا للعلم . اما اكتشاف مل الاقتصادي فهو اكتشاف سهل وبسيط ويتلخص في ان القانون الاقتصادي وعظمته لا ينبع من التوزيع Distributionولكن من الانتاج Production . اما الذي عناه مل فهو ان قوانين الاقتصاد الانتاجية مرتبطة

---

20. On the Utopians see Alexander Gray, **The Socialist Tradition** (London: Longmans, Green and Co., 1946).

بالطبيعة . فليس هناك شيئا تعسفيا حول كون العمل اكثر انتاجا في هذا الحقل ام ذاك ، كما انه لا يوجد اختيار حول الظاهرة الاقتصادية كنقصان قوة الانتاج مثلا . ان الندرة او الزيادة في الطبيعة اشياء حقيقية وان القوانين الاقتصادية تحتم علينا كيفية التصرف ازاء عملنا حتى نستقر منه على خير وجه . فنحن نوسع نطاق العمل او نقلله حسب الحاجة تماماً كقوانين التحدد والتقلص الطبيعية . وعليه يرى مل ان القوانين الاقتصادية لا علاقة لها بالتوزيع ، فعندما يتم انتاج الثروة فاننا نستطيع ان نفعل بها ما نريد . حتى ان الانتاج الفردي الذي انتجه فرد واحد بغير مساعدة احد وبواسطته او ذاته الخاصة به فلا يستطيع ابقاء ما انتجه الا بموافقة المجتمع الذي نعيش فيه . وعلى ذلك يجد مل ان توزيع الثروة يعتمد على العادات والتقاليد السائدة في المجتمع .

ان المجتمع عند مل هو الذي يفرض الضرائب ويوزع الثروة . ويستطيع ان يتنازل المجتمع عن ثروته للملك مثلا او يتبرع بها لجهة معينة . ولكن مهما فعل المجتمع فسوف لا يكون هناك توزيع عادل للثروة ، ولا توجد قوانين تفسر لنا كيف توزع ثروة المجتمع ، ولكننا نرى ان الأفراد يشاركون في ثروة المجتمع بالطريقة التي درجو عليها[٢١] .

هذا الاكتشاف الاقتصادي لم يجعل من مل مصلحا اشتراكيا ولكن اعتقد مل ان المجتمع يستطيع ان يتقدم عن طريق النمو الذاتي فقط . ولم يجعل مل للدولة نصيباً كبيراً في هذا التقدم . ولكن محور فلسفة التقدم والنمو عنده مرتبطة ارتباطا وثيقا بالانسان الفرد نفسه ، لذا فقد دعى الى الصراع على الغنى والثروة بدلا من الصراع في الحروب . وآمن بأن على الغني والمتعلم والمتطور مسؤولية ان يأخذوا بيد غيرهم من الفقراء والغير متعلمين . واعتقد مل ان للانسان قدرة عقلية وفلسفية هائلة على التقدم ووضع القوانين الاقتصادية التي تمكنه من توزيع الثروة توزيعا يضمن شبه العدالة للجميع . هذا الشعور المتفائل لا ينطبق على مجتمع واحد فقط بل يمتد فيشمل مجتمعات العالم كله .

رفض مل الشيوعية رفضا كاملا وذلك لغياب اهمية الفرد فيها ، واعتماد الفرد على الكل ، وخضوع الفرد الى الكل والذي يسبب اهدارا لقيمة الفرد وشعوره وتفكيره واعماله . لقد عاش مل حتى سنة ١٨٧٣ وقد وضع كل ثقته في الانسان الفرد وقدرته على تخطي الصعاب . وكانت افكاره شبه الاشتراكية مقبولة من قبل الجميع تقريبا . فقد دعى لوضع ضرائب على الايجار والتركات ، ودعى الى قيام جمعيات تعاونية عمالية . وقد نشر كتابه قواعد الاقتصاد السياسي ثلاثة عشر مرة في حياته ، وكان يطبعه على نفقته الخاصة ، ويباع بأسعار زهيدة مما جعل للكتاب اهمية كبرى وبذلك اضحى مل احد الاقتصاديين المرموقين في وقته الذي اقتنع بتغيير العالم تدريجيا وبشكل هادىء على عكس ما نادى به الكتيب الصغير الذي نادى بتغيير العالم بشكل آخر وهو المنشور الشيوعي .

21. John Stewart Mill, **Principles of Political Economy** (London: Longmans, Green and Co., 1909).

(٩)

كـارل ماركـس

شهدت سنة ١٨٤٨ اعمالا من العنف بدأت اثناءها اوروبا انتظار تغير النظام السائد القديم الى نظام يختلف كل الاختلاف عما كان عليه الحال سابقا . ففي فرنسا تحطم حكم الملك لويس فليب Louis Philipp مما اضطر الملك الى الهرب . وثار العمال في باريس رافعين اعلاما حمراء . وقدم ملك بلجيكا استقالته ، وشاهدت برلين ثورة في شوارعها وشاهدت ايطاليا الناس يجوبون الشوارع في مظاهـرات عارمة ، والأمر لم يختلف في البرتغـال والنمسا وامـاكن اخرى في القـارة الأوروبية . مـطالب العمال الاوروبيين في تلك الفترة كانت تركز على افتتاحية المنشور الشيوعي الذي ينادي بـالتغير الاجتمـاعي والاقتصادي الشامل عن طريق استعمال العنف . وقد اعتقد العمال ان بالامكان اسقاط الحكومات القائمة بواسطة ثورة عمالية شيوعية عارمة ، وآمنوا ايضا على انه ليس لديهم من شيء يخسروه سوى قيودهم . ولديهم القدرة على النصر الحتمي في نهاية المطاف . وفي الواقع لقد ظهرت قوة العمال وخشيت الأنظمة القائمة على الاحاطة بها .

صيحة العمال الاوروبيين لم تكن صيحة شيوعية هدفها تحطيم النظام القائم او بالأحرى الأنظمة الأوروبية القائمة بقدر ما كانت صيحة نتيجة للقيود الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة . ففي فرنسا لم يكن النظام السياسي قادراً على ان يتمثل قضايا الشعب او بلغة جون ستيمورت مل ، ان الحكومة الفرنسية لم تتمتع بمزايا الحكومة ، وهي فاقدة للمعنى السياسي الذي يميز الحكـومات القـابلة للتطور والتغير . اما المانيا فما زالت في ذلك الوقت بغير برلمان او مجلس تمثيلي ، ولا وجود لحرية الحديث او حرية الصحافة او اي تسامح للمعارضة الحكومية . وكانت ايطاليا مقسمة الى حكومات محلية متناثرة . وقد تميز نيقولا الأول في روسيا بكونه طاغية اوروبا .

الثورات الشعبية العارمة قوبلت بقسوة عظمى وتحطمت على حساب عشرات الآلاف التي قتلت على يد رجال الحرس الوطني . ففي فرنسا تقلد لويس نابليون الحكم وغير من طبيعة الجمهورية الثانية الى الامراطورية الثانية . اما بلجيكا فقط طلبت من مليكها المستقيل ان يعود للحكم . وشكل في المانيا برلمان تمثيلي . وقد نتج عن الثورات الشعبية الأوروبية سنة ١٨٤٨ تغيرات في بعض الوجوه السياسية . الا ان السياسة العامة بقيت كما كانت عليه سابقا .

كان المنشور الشيوعي حصيلة فكر كارل ماركس وفردرك انجلز والعصبة الشيوعية التي بقيت نشطة في اعقاب حوادث سنة ١٨٤٨ . ولم يكتب المنشور الشيوعي على شكل احتجاج على الاوضاع السائدة ، ولكن ليؤكد ان الثورة الشيوعية حتمية تاريخية لا مناص منها . والمنشور ـ على عكس ما اتى به الطوباويون الاشتراكيون من تغير المجتمع حسب رغباتهم وخيالاتهم الخاصة ـ محاولة لاقناع العمال خاصة ان حقوقهم

لا تثمر الا بتغير المجتمع رأسا على عقب . وان النصر الحتمي لهم في نهاية المطاف . ويعتبر المنشور برنامجا تخطيطيا للمستقبل يحتم قيام الشيوعية على انقاض الرأسمالية .

الفلسفة الماركسية هي الفلسفة المادية الديالكتيكية . وهي ديالكتيكية لأنها تضمنت فلسفة هيجل Hegel في التغير والصيرورة . وهي مادية لأنها تهتم بالوضع الاجتماعي والاقتصادي القائم بالفعل بعيدة عن كل التصورات والآراء الخيالية .

اما المفهوم التاريخي للمادة فقد تعرض له فردرك انجلز في كتابه ضد دوهرنج والذي ركز فيه على قضية الانتاج كأساس لأي تغير اجتماعي . ففي كل مجتمع كان توزيع الانتاج وتقسيم المجتمع الى طبقات يتم بناءاً على نوعية الانتاج وكيفيته . وعليه يقرر انجلز ان السبب الأساسي لتغير المجتمعات لا يتعلق بالأفكار او آراء المفكرين القادة ولكنه ينبع من حقيقة الانتاج . وبعبارة اخرى ان الاقتصاد وحده وليست الفلسفة الذي يغير طبيعة المجتمع . ويشرح ماركس الأمر بشكل مبسط على النحو التالي : يقوم كل مجتمع على قاعدة اقتصادية معينة بحيث تضمن القاعدة اشباع رغبات افراده من مسكن وملبس . ويختلف التنظيم الاقتصادي للمجتمع حسب طبيعته ويتغير بتغير الحقب الزمنية المتتابعة . فقد يكون اقتصادا بدائيا قائما على الصيد او الزراعة او الصناعة . الا انه بغض النظر عن الشكل العام للوضع الاقتصادي فان المجتمع يتطلب مجموعة من الآراء والأفكار والقوانين الغير اقتصادية (البنية الفوقية Super Structure) حتى يرتبط المجتمع في وحدة واحدة . هذه البنية الفوقية تكون غالبا باشراف من الدولة بناءاً على الأفكار الفلسفية والدينية الشائعة . ولكن البنية الفوقية لا تنشأ من عدم ولا تختار عشوائيا ولكنها تأتي انعكاسا للوضع المادي الاقتصادي (البنية الفلسفية) القائم . فالبنية الفوقية لمجتمع الصيد البدائي لا تتلائم مع المجتمع الصناعي وهكذا . جملة القول ان البنية الفوقية هي حصيلة للوسط الاقتصادي القائم حتى وان كانت البنية الفوقية تهدف لتغيير الوضع الاقتصادي (البنية الفلسفية) .

لا ينتج التغيير من جراء اكتشاف مخترعات جديدة داخل المجتمع وانما يحصل نتيجة لظهور طبقات اجتماعية جديدة بدلا من القديمة . ويتألف كل مجتمع حسب ادعاء الماركسية من طبقات . وتؤيد احدى الطبقات الوضع الاجتماعي والسياسي القائم بينما ترفض الطبقة الأخرى وسائل الانتاج Means of Production الأخرى . اما التغير الاجتماعي العام فيغير الوضع الطبقي ايضا . ان احلال الصناعة الثقيلة مكان الصناعة الخفيفة يهدد الوجود الطبقي الذي تعود عليه المجتمع . ويؤدي الوضع الجديد لظهور طبقة عمالية تحقق مكاسبها بعد ان تسحب السجادة من تحت اقدام الطبقة المالكة التقليدية . ويزداد صراع الطبقات مع تقدم وسائل الانتاج وتغير المجتمع فالاقطاعي يتصارع مع التاجر وصاحب المصنع يتصارع مع العمال وهكذا . ولكن حركة التاريخ لا تعير انتباها لأحد . ولكن الظروف الاجتماعية في تغير مستمر ، ومع هذا التغير العام يتغير وضع الطبقات ويتغير توزيع الثروة . وعليه فان توزيع الثروة يتم عن طريق تغير وضع الطبقات . وعليه ترى الماركسية انه لا بد من توقف الصراع بعد انجاح ثورة العمال ضد

الرأسماليين . وقد لاحظ ماركس وانجلز في الوضع الاجتماعي والاقتصادي العام سنة ١٨٤٨ ان القاعدة الرأسمالية كانت قاعدة صناعية الانتاج . اما البنية الفوقية فقد كانت عبارة عن نظام الملكية الخاصة حيث ادى هذا الوضع الى ان يذهب معظم انتاج المجتمع الى الطبقة المالكة لوسائل الانتاج . فالصراع القائم بين البنيتين الفوقية والسفلية صراع بين من يملك وسائل الانتاج وبين من لا يملك الا قوة العمل . وسوف يؤدي هذا الصراع الى ان تحطم الرأسمالية نفسها وتفسح المجال لظهور نظام جديد هو النظام الاشتراكي .

وفي كتابه رأس المال Das Capital يبحث ماركس عن الاتجاهات الدفينة في النظام الرأسمالي وخاصة تلك القوانين المحركة له . ويتجه ماركس لاثبات فرضيته التي تنص على ان اجود انواع الأنظمة الرأسمالية مصيرها التحطم . وبذلك يملك ماركس عالم رأسمالي نموذجي خال من الاحتكار او الاتحادات المعينة الهادفة لتحقيق الأرباح على حساب الأخرين . في هذا العالم يتحدد سعر السلعة حسب قيمتها . اما قيمة السلعة فهي مقدار العمل الذي بذل في انتاجها . فاذا تطلب صنع الحذاء عمل اكثر من صنع القميص فان ثمن الحذاء لا بد ان يكون اكثر من ثمن القميص ، وعليه فان العمل هو أصل أثمان السلع .

في عالم ماركس الرأسمالي النموذجي رجلين : عامل ورأسمالي . اما مالك الأرض فقد اخذ وضعا اقل أهمية من الأثنين عند ماركس . ويبدو العامل المنتج على درجة عالية من الأهمية ولم يعد عبدا لانتاجه كما كان في العهد الاقطاعي . ويبدو واثقا من عملية المقايضة التي يقوم بها عندما يدخل السوق التجاري . فهو يقايض بسلعة مهمة ـ قوة عمله . ويلتقي الرأسمالي مع العامل في السوق ، والرأسمالي عند ماركس شخص سيء ، ولكن طمعه وشراهته للثروة تجعله في صراع دائم مع غيره من الرأسماليين . فلا بد له في جو التنافس الرأسمالي ان يجمع من الثروة ما يستطيع والا تعرض للهلاك من قبل غيره من الرأسماليين . المشكلة الآن التي يحاول ماركس صياغتها هي مشكلة الربح Profit . فاذا بيعت كل سلعة بمقدار ثمنها اي بمقدار العمل الذي بذل فيها فمن يأخذ دخلا بدون عمل ؟ ان احدا لا يستطيع رفع اسعار سلعة في السوق خشية ان يناقشه الآخرون ، واذا استطاع احد ما التلاعب بأسعاره تجاه المشتري وذلك بدفع سعر اكثر من القيمة المستحقة للسلعة فان المشتري سيقلل من قوته الشرائية في السوق عندما يفكر في شراء سلعة أخرى . والذي بدوره يؤثر على اقتصاد السوق ككل . وعليه يرى ماركس ان الربح الذي يحققه س من الناس هو عبارة عن خسارة لـ ص من الآخرين وهكذا .

تفسير الربح في النظام الاقتصادي الرأسمالي يمكن ان يفهم بطريقة سهلة عن طريق الاحتكار الاقتصادي Economic Monopoly والذي يلتزم بالتنافس الاقتصادي وبالتالي يلتزم بقيمة السلعة المعروضة في السوق ، بل يلتزم بأسعار حرة الأمر الذي يؤدي عند ماركس الى تحطيم السوق الاقتصادي ، وبالتالي تحطيم النظام الرأسمالي ككل . الا ان ماركس يذهب الى تفسير شيء اهم من هذا ، فهو يتعرض لشرح

سلعة تختلف عن باقي السلع وهي سلعة قوة العمل التي يملكها العامل . ويرى ماركس ان العامل كالرأسمالي . فالرأسمالي يبيع سلعه المعروضة للشراء والعامل يعرض قوة عمله للبيع حسب قيمة عمله . وتقاس قيمة عمل العامل بكسب العامل لضرورات الحياة التي تمكنه من الحفاظ على وجوده كعامل واستمرار وجود طاقة العمل عنده . وهنا نجد ماركس على اتفاق كامل مع كل من سمث وريكاردو . فان قيمة عمل العامل الحقيقية عند سمث وريكاردو هي عن الأجر الذي يتطلبه العامل حتى يستطيع ان يعيش . فالقيمة الحقيقية لأجرة العامل الذي يعمل ستة ساعات يوميا وبأجرة دولار واحد لكل ساعة هي ستة دولارات فقط لا غير . ولكن العامل في زمن ماركس لم يكن يعمل ستة ساعات في اليوم فقط ، وهي في الاعتقاد كافية لسد حاجيات العامل اليومية ، بل يعمل عشر ساعات يوميا ، ولكنه لا يتقاضى الا ثمن ستة ساعات فقط . بعبارة اخرى فان العمل اليومي للعامل (١٠ ساعات) او (٨ ساعات) تزيد عن سعر حاجياته اليومية الضرورية بأربعة دولارات اذا عمل ١٠ ساعات ، او دولارين اذا عمل ٨ ساعات . هنا تدخل قصة الربح في السوق التجاري . ان الفرق القيمي للعمل لا يتقاضاه العامل وانما يتقاضاه صاحب العمل (الرأسمالي) . كيف تأخذ هذه الحالة طريقها في السوق ؟ يقول ماركس ان الرأسمالي يتحكم في السوق عن طريق احتكاره لوسائل الانتاج من جهة ولسيطرته على سوق العمل من جهة اخرى . فاذا رفض العامل ان يعمل طيلة اليوم ويكتفي بأجرة ستة ساعات عمل فقط فهو معرض للطرد من وظيفته . حيث ان العامل لا يملك الحق ولا القوة لطلب حقوقه فانه معرض لأن تنهب قوة عمله الزائدة عن حاجته من قبل الرأسمالي . قد يبدو هذا الوصف الاقتصادي غريبا نوعا ، ولكن علينا ان نتذكر ان الأجور عندما كتب ماركس رأس المال كانت قليلة وساعات العمل طويلة . ان قضية فائض القيمة Surplus Value كانت وضعا حقيقيا في ذلك الوقت . فقد كان معدل العمل الاسبوعي في احدى مصانع مانشستر سنة ١٨٦٢ ٤٨ ساعة .

ان هم الرأسمالي هو الربح ، ولكن الرأسمالي في حالة تنافس مستمرة مع غيره من الرأسماليين . والرأسماليون جميعا يسعون لتوسيع انتاجهم وزيادة استثماراتهم وهذا يتطلب استخدام مزيد من الأيدي العاملة . وكلما زاد الطلب على الأيدي العاملة زاد ارتفاع الأجور ، وعليه يقل فائض القيمة . هذا الوضع يترتب عليه قلة في الأرباح لدى الرأسماليين . وقد رأى سميث وريكاردو ان حل هذه المعضلة يكمن في زيادة عدد العمال وتحسين احوالهم ، واستمرار وجود المجتمع . اما كارل ماركس فقد نظر الى الأمر بشكل مختلف ، فقد اكد على ان الرأسماليين سوف يعتمدون على وسائل انتاج تكنولوجية احدث ، بدلا من العمال مما ترتب عليه زيادة الأيدي العاملة بلا عمل وبلا دخل وذلك ضمانا لزيادة ارباحهم . ولكن التكنولوجيا التي اعتمد عليها الرأسمالي قد دفع ثمنها مقدما . اضف الى ذلك ان تنافسه مع الأخرين يتطلب منه شراء مزيدٍ من التكنولوجيا وبذلك يدفع الرأسمالي الثمن مقدما للتكنولوجيا والتي هي اكثر من ارتفاع اجور العمال . كما ان التهافت على التكنولوجيا سيقلل ايضا من ارباح الرأسمالي ،

وقد يجد نفسه في فترة من الفترات غير قادر على مجابهة تنافس السوق الاقتصادي فيعلن افلاسه . وعلى ذلك يرى ماركس ان ازدياد الأيدي العاملة العاطلة عن العمل واحلال التكنولوجيا مكان عمل الانسان ، وقلة فائض القيمة والتنافس الاقتصادي عوامل اساسية في تقويض النظام الرأسمالي . فكلما تراجع النظام الرأسمالي الى الخلف ازدادت معه عوامل تعاسة العامل وظهرت عوامل الاضطهاد والعبودية والاستغلال مما يؤدي لاتحاد العمال معا ، واعلانهم الثورة والتمرد ضد الرأسماليين[٢٢] .

(١٠)

تورستاين ڤبلن

Thorstein Veblen

على الرغم من انتقادات ماركس للرأسمالية الا ان النظام الرأسمالي استمر على قيد الحياة ولم يندثر . فان سوء الطبقة العمالية في البلاد الرأسمالية لم تثمر عن ثورة عمالية عارمة . وثمانينات القرن التاسع عشر ، الفترة التي توفي فيها ماركس ، اختلفت تماما عن اربعيناته . فاذا كان العامل الانجليزي في الاربعينات يتقاضى ثماني شلنات في الاسبوع ، في حين انه بحاجة الى اربعة عشر شلنا على حد قول ارنولد توينبي فقد اصبح في الثمانينات يتقاضى ما يفي عن حاجته ويفيض قليلا . وقد قلّت ساعات العمل وقلت معها فائض القيمة التي يتقاضى ثمنها الرأسمالي . وقد لاحظ كل من ماركس وانجلز مثل هذا التحول . فقد كتب انجلز الى ماركس يقول : « لقد اصبح العمال برجوازيين » . وعلى ذلك فقد تغيرت النظرة الثورية السابقة وتحولت النظريات الاقتصادية من اصحاب النظريات الفلسفية في الوجود الى اساتذة الجامعات او ما يسمى بعض الفيكتوريين الانجليز . وقد نظر معظم هؤلاء الاقتصاديين من امثال فرانس اجوزت Francis Edgeworth الى ان الانسان آله لذة Pleasure Machine وهو مفهوم اخذه عن جيرمي بنتام وما على الانسان الا ان يسعى لاشباع لذاته . ففي عالم مليء بالمنافسة على امتلاك الاشياء ، على المرء ان يسعى جاهدا لامتلاك ما يريد ، وقد تكفلت الطبيعة بذلك بحيث يبدو ان آلات اللذة الانسانية مختلفة من شخص الى آخر وهذه عدالة في حد ذاتها .

---

22. On Marxism see: F. Mehring, **Karl Marx: the Story of his life** (Annarbor: University of Michigan, 1946); Edmund Wilson, **To the Finland Station** (New York: Harcourt, Brace and Co.,1940); Paul Sweezy, **The Theory of Capitalist Development** (New York: Oxford University Press, 1942);

لقد حاول الاقتصاديون الفكتوريون ايجاد معادلات رياضية للمشاكل الاقتصادية ، واعتقد اجورث ان معادلة رياضية قد تحلّ النزاع القائم بين ملاك الأرض والفلاحين الايرلنديين مستعملا المعادلة التالية :

$$\frac{d^2y}{dx^2} = \frac{\left(\frac{\partial \pi}{\partial x}\right)^2 \left(\frac{\partial^2 \pi}{\partial y^2}\right) - 2 \frac{\partial \pi}{\partial x} \frac{\partial \pi}{\partial y} \left(\frac{\partial^2 \pi}{\partial x \partial y}\right) + \left(\frac{\partial \pi}{\partial y}\right)^2 \left(\frac{\partial^2 \pi}{\partial x^2}\right)}{-\left(\frac{\partial \pi}{\partial y}\right)^3}$$

أما فون ثانيين Von Thunen الألماني فقد وضع المعادلة التالية لتقرير اجرة العمل $\sqrt{a.p}$ (٢٣)

ومع نهاية القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد بأن الاقتصاديين قد بحثوا في كل شيء يمكن ان يخطر على عقول المهتمين بقضايا الانتاج والاستهلاك والسوق . ولكن هذا الاعتقاد والدراسات التي ادت له كان كله من صنع اوروبي . أما العالم الجديد فقد ظهرت فيه صورة غير تلك التي سادت اوروبا . فاذا كان تقييم الانسان في اوروبا يتم على اساس الطبقة التي ينتمي اليها فان الانسان الامريكي يقوم على اساس عمله الخاص . فالانسان جيد في امريكا اذا اثبت انه ناجح في عمله وليس لانه ابن فلان او من عائلة معينة او من طبقة معينة . فالثراء في انجلترا وبفضل التقاليد الاقطاعية القديمة ، لا يؤهل صاحبه الدخول الى الطبقة العليا . أما في امريكا فالغنى والثروة تؤهله للوصول الى اعلى الدرجات بغض النظر عن ماضيه . حقا لقد لوحظ الاعتداد بالنفس والاعتماد عليها في حياة الامريكيين اكثر من اي شيء آخر . أما تنافس الأفراد فقد اصبح على اشده . فقد كتب آخر التجار الى منافسيه يقول : « لقد اخذتم على عاتقكم تحطيمي اقتصاديا . سوف لن اعمد للقضاء لحل مشكلتي معكم . بل على العكس من ذلك تماما ، سأحطمكم جميعا » . حتى ان الافراد ارادوا لرجال القانون ان يعينوهم على ما يفعلون ولا يريدونهم حتى ان يخبروهم عمالا يستطيعون فعله . وقد اخذ التجار والملاكون باستعمال العنف للقضاء على خصومهم في الميدان التجاري من اجل الحصول على الثروة والغنى . وباختصار شديد ، لقد اصبحت الخديعة والحيلة والسرقة واحيانا الخطف واستعمال العنف اشياء متعارف عليها في المجتمع الامريكي من اجل الحصول على الثروات الناتجة عن الصفقات التجارية الضخمة . ففي صفقة واحدة وعن طريق استعمال الحيلة استطاع هنري روجرز ووليم روكفلر ربح ٣٦ مليون دولار على اثر شراء ممتلكات من ماركوس ديكي واعطاءه شيك بمبلغ ٣٩ مليون دولار على ان يودعه في بنك روكفلر National City Bank لمدة سنة كاملة بعد ان يكون له الحق في استعماله . وفي الوقت نفسه أنشأ روكفلر وروجرز شركة نحاس وهمية قدرت بـ ٧٥ مليون دولار بيعت على شكل أسهم . فنتيجة لذلك اودع روكفلر وروجرز مبلغ ٣٩ مليون دولار في البنك المذكور لتغطية شيك ديكي ووضعوا الباقي (٣٦ مليون) دولار في جيوبهم .

23. For more details on the victorian economists and the way they utilized mathematics see Heilbroner, **The worldly philosophers, Ibid.** PP. 143-180.

هذا المجتمع الغريب كان بحاجة الى رجل غريب للبحث في قضاياه الاقتصادية . رجل آخر يستطيع تشخيص الأمراض الموجودة فيه من أمثال دي توكوفيل الفرنسي . ولكن تورستاين فبلن ، الامريكي المولد ، والذي لم يكن مواطنا لاي دولة بالطبيعة ، كان الرجل الذي القى ظله على الوضع الامريكي .

لقد تميز ڤبلن بشخصية غريبة وبمظهر اغرب . وكان يشعر دائما بمظاهر الغربة والاغتراب وعدم الانتماء . فقد عاش طيلة حياته وكأنه شخص قادم من احد الكواكب . خلافا لآدم سمث وكارل ماركس الذين نظرا الى مجتمعاتهم نظرة اعجاب احيانا وبحاجة الى تغيير احيانا اخرى . وشابت نظراتهم الاعجاب والسخط ، التأمل والامل ، الرضى والاقتناع من جهة ، والثورة والقلق من جهة اخرى . أما ڤبلن ، فقد عاش في مجتمع شبه ثري ومستقر الا انه مع ذلك كان بعيدا ، غير مكترث ، لا مبال وغريب . على الرغم من اعجاب الكثيرين به ، الا انه لم يكن لديه صديق ولم تعجبه اية فتاة ، وكان يعطي تلاميذه نفس الدرجة بغض النظر عن اختلاف تحصيلهم .

ففي كتابه **نظرية الطبقة المرفهة** Theory of Leisure Class عمل فبلن على النظر في اخلاقيات الطبقة غير العاملة (الغنية) وأكد على ان هذه الطبقة تعيش على المظاهر الادعائية فقط . فهي تبدو للآخرين وكأنها ثرية ولكن تلعب الدعاية ومظاهر الفخفخة دورا فعالا في ايجاد هذه الطبقة . وأخذ ڤبلن يحاول الاجابة على اسئلة متعددة : ما هي طبيعة الانسان الاقتصادي ؟ كيف تنشأ الطبقة المرفهة ؟ ما هو المعنى الاقتصادي لكلمة مرفه ؟ .

ان هذه الاسئلة لم تثر من قبل الاقتصاديين التقليديين الذين رأوا في الانسان نزوعا نحو تحسين اوضاعه الاقتصادية بالطريقة التي يراها مناسبة . ونتيجة لهذه الاوضاع وطريقة تحسينها وجد الانسان نفسه في صراع مع الآخرين . أما المنتصرون في الصراع فقد وصلوا الى اعلى السلم وبقي الآخرون في اسفله وهكذا . .

ولكن ڤبلن رفض هذا التفسير ورفض معه قضية حب الذات والانسانية كسبب للحصول على الحاجيات الاقتصادية ورفض ايضا قبول فكرة ان الحياة المرفهة والتي يعيشها الانسان بلا عمل هي حياة بالفعل افضل من حياة العمل . وقد قادته دراساته الكثيفة الى ان ينظر في حياة البسطاء من الناس والمغلوبين على امرهم كالهنود الحمر Red Indians والاينوس Ainus اليابانيين ورجال البوش Bushmen الاستراليين وهم جميعا لا تتوفر لديهم عوامل الحياة بلا عمل . ففي هذه المجتمعات يعيش الافراد بغير النظر لعوامل الربح والخسارة وهي دعائم الاقتصاد ، ولكن حب العمل والشعور بالفخر والاعتزاز به وارساء دعائمه للاجيال القادمة عوامل تشعرهم بوجودهم .

أما المجتمعات الاخرى التي اهتم بها ڤبلن فهي مجتمعات البولونيجينز Polynesians وقدماء ايسلندا

والشوجانيون Shogunates الاقطاعيون اليابونيون والذين تمتعوا بالانتماء الى طبقة مرفهة دائما وفي حياة بدائية . وهذه المجتمعات كانت على درجة من الغنى تسمح لها بأن لا يكون لديها طبقة عمالية على الاطلاق ، وفي الوقت نفسه لا تخلق مجتمعا متلافا او مسرفا او حتى متدلعا . أما هؤلاء الذين وصلوا الى اعتاب الطبقة المرفهة فكان ينظر اليهم على انهم الأقوياء والقادرين على تحقيق ما يريدون . ولكن ماذا نتج عن هذا ؟ او بالأحرى ما الذي كان ينظر اليه ڤبلن ؟ كان ينظر فبلن الى ان الحصول لهم على الشراء والوصول الى الطبقة المرفهة هو في حد ذاته عمل بغض النظر عن الطريقة التي يسلكها السالك ، وبغض النظر عن حياة المظاهر الارستقراطية التي يعيشها المرفه فان نظرة ڤبلن الى العمل اليدوي لا قيمة لها . او حتى نكون منصفين نقول ان العمل اليدوي عنده يصل حد الازدراء او الاحتقار ، أما العمل الذي يشمل السيطرة على اموال الآخرين بالقوة والدهاء فهو عمل قيم ويستحق التقدير. لذلك يطلق على عالم ڤبلن الاقتصادي ، عالم الوحوش Savage . فقد رأى ڤبلن ان الأمور لم تتغير عن الماضي ، فان الذي ساد في العصور القديمة بقي نفسه كما هو وانما تغير الشكل فقط . البربرية التي عرفت سابقا من حب الملكية من النساء وغيره قد انتهى ، ولكن الاعجاب بالقوة ما زال قائما . فالثروة ضرورية لأفراد الطبقة المرفهة للحصول على القوة كما يراه الآخرون .

على الرغم من اننا لا نحب وصف انفسنا في الوقت الحاضر كبربريين الا ان بعض ملاحظات ڤبلن موجودة بيننا الآن . ولكن الشيء الجديد الذي قدمه ڤبلن هو ما الذي يجعل المجتمع متحدا معا . وهذا ما لم يقدمه اي اقتصادي آخر . القضية الرئيسية هي ان وحدة المجتمع قائمة بدلا من ان تكون متصارعة كما هو الحال عند ماركس . وبالتالي يرى ڤبلن ضرورة وجود الطبقة المرهفة لتماسك المجتمع ووحدته .

أما في كتابه الثاني Theory of Buisness System نظرية نظام العمل فقد عمد ڤبلن الى رفض النظريات السابقة التي تقول ان الرأسمالي هو العامل المحرك للاقتصاد بل على العكس من ذلك فان الرأسمالي هو المحطم الاول للاقتصاد ورأى ان الآلة هي المحرك الاول للاقتصاد . فالوضع الاقتصادي عنده هو الانتاج والانتاج هو الادوات الميكانيكية . فالآلة هي التي تحدد كل شيء في الاقتصاد ولا وجود للرأسمالي او العامل في نظام ڤبلن . وما يعقده الرأسمالي من عقود وصفقات وما الى ذلك انما هو من عالم الوهم والخيال .

وقد رأى ڤبلن ان الآلة هي التي تغير اخلاقيات وعادات وتقاليد الناس . لقد اكد ڤبلن على ان الآلة هي التي تؤدي بالأفراد للنظر الى الأمور بعين الواقع ، بعيداً عن الأحلام والغيبيات . وعليه فان المجتمع عند ڤبلن مقسوم الى قسمين ليس على اساس الغني ضد الفقير ولكن الميكانيكي ضد رجل الاعمال ، الميكانيكي ضد مالك الأرض والعالم ضد الرجل الغيبي .

أما عن الثورة فان مجموعة من الناس ، عندما تتحطم الامور الاقتصادية سيثورون ضد رجال الاعمال ويحلون مكانهم . وهم في الواقع لـديهم الانتاج ولكن لم يملكوا القوة التي يتمتع بها رجال الاعمال ، ولكنهم سيجعلون الثورة عن طريق الانتاج . واذا لم ينجحوا في ثورتهم فان لا شيء يظهر سوى حكم فاشي(٢٤) .

(١١)

جـون كينـز
John Keynes

بدأ التغير الاقتصادي واضحا في الحياة الامريكية في عشرينات القرن العشرين . فقد تَمّ احداث ٤٥ مليون وظيفة كلفت الدولة ٧٧ بليون دولار ، وقد اضحت الحياة في امريكا تتميز بدخول مرتفعة لم تسبق مشاهدتها في تاريخ العالم كله . وقد اخبر الرئيس الامريكي انذام هيربرت هوفر Hurbert Hoover « ان الوقت قد حان للقضاء على الفقر قضاء مبرما في امريكا » . وبالفعل فقد تمتعت العائلة الأمريكية بمأكل ومشرب وملبس افضل مما كان عليه الحال في اي مكان في العالم . وبدت نظرة جديدة في حياة الامريكيين مفادها ان على كل امريكي ان يكون قويا ، ولكن كيف يحصل الثراء ؟ يقول جون راسكوب John Raskob رئيس الحزب الديموقراطي آنذاك ، « اذا وضع الفرد ١٥ دولارا كل اسبوع في صندوق التوفير واستثمرها في سوق الاسهم ، فانه سيحصل على ٨٠ الف دولار في خلال عشرين عاما تدر عليه دخلا من الفوائد فقط ما قيمة ٤٠٠ دولار شهريا وهذا مبلغ يجعل الفرد غنيا » هذه المعادلة الرياضية البسيطة تقترح استثمار التوفير واعادة استثمارها وهكذا وبالفعل لو ان الامور تسير كما تنص عليه المعادلة فان استثمار مبلغ ٧٨٠ دولارا سنة ١٩٢٠ ستصبح ١٠٩٢ر١ دولارا اذا ربحت ٦٪ فقط سنة ١٩٢١ وسيرتفع المبلغ الى ٢١ الف دولار سنة ١٩٢٩ اي خلال ٩ سنوات . ولكن السوق المالي الامريكي تحطم في اكتوبر سنة ١٩٢٩ وتحطم معه كل الاقتصاد . فقد فقدَ السوق المالي ٤٠ بليون دولار وتدهورت القيمة المالية للسوق بشكل مخيف ، لقد انتهى الحلم الذي راود الرئيس الامريكي انذاك في محو الفقر .

ولد كنز في نفس العام الذي توفي فيه كارل ماركس ١٨٨٣ . ولكنه على النقيض من ماركس الذي نادى بتغيير العالم ، فقد نادى كنز بالابقاء عليه . لقد وجد في النظام البريطاني القديم افضل الانظمة اقتصاديا وسياسيا ووجد انه لا بد من الابقاء على النظام القديم . فاذا كانت ثورة ماركس ثورية تغييرية فان ثورة كنز ثورة محافظة . ثورة للابقاء على النظام الرأسمالي . حقا لقـد عاش كنـز في كنف النظام الرأسمالي واستفاد من وضعه كأرستقراطي انجليزي بأن اصبح مليونيرا .

24. See Veblen, **The Theory of the Leisure class** (New York: Modern library, 1934); Josef Dorfman, **Thorestine Veblen and his America** (New York: The Viking Press, 1947).

عارض كنز مؤتمر السلام سنة ١٩١٩ ورأى ان السلام سيؤدي الى ركود اقتصادي في العالم الحر . وقد ظهر تكهنه واضحا في سنة ١٩٢٤ عندما بدأت اعراض الركود الاقتصادي في اوروبا بالظهور ولكن يبقى السؤال ، ماذا نفعل لمواجهة هذا الركود ؟ وتبدو المشكلة في اعقد صورها عندما لا نستطيع ان نقرر متى نكون في حالة ازدهار اقتصادي ومتى نكون في حالة ركود اقتصادي ؟ وقد نظر بعض الاقتصاديين الى ان غنى المجتمع وما يملكه من ذهب وعقار دليل على غناه . أما البعض الآخر فقد قرر ان الدخل هو المقياس الوحيد للاجابة على سؤال الازدهار الاقتصادي او عدمه ، بمعنى انه كلما ازداد الاقتصاد ازدهارا وكلما قل الدخل زاد الاقتصاد ركودا وهكذا . . . ولكن الدخل القومي ليس مفهوما ثابتا ولكنه متحرك . ان الثقل الرئيسي للاقتصاد انما هو مقدار انتقال الدخول او اجزاء منها الى أيدي وجيوب آخرين .

فكل دخولنا من اجور وأرباح ومقايضات وفوائد وما الى ذلك انما هي عبارة عن نقود تصرف بها الآخرون ، هذه الدورة وانتقال النقود من مكان الى آخر دليل على الاقتصاد المتقدم . وحيث اننا بحاجة الى ان نأكل ونشرب ونعمل فلا بد لدورة النقود ان تتم . ولكن هناك جانب من دخولنا لا تصرف في السوق حتى تتحول الى دخول لدى الآخرين . هذا الجزء هو في العادة ما يسمى بالتوفير . فاذا وفر كل فرد في المجتمع جزءاً من دخله ولم يعد لصرفه مرة اخرى فان الدخول جميعا على المدى الطويل ستقل ، وستظل تقل تدريجيا حتى يصبح الاقتصاد كله راكدا ، بمعنى انه لا يتحول ولا ينتقل من ايدي الى ايدي أخرى . في الواقع هذا التجميد المالي لا يتم في الدول ذات الطابع الرأسمالي الهادف الى الربح فلا يترك الناس نقودهم في البيوت ولكن تستغل بوضعها في البنوك او في شراء الاسهم وهم في هذه الحالة يكملون دورة انتقال النقود من مكان الى آخر . فكل دخل يتوفر في البنك عبارة عن جزء من دخل شخص آخر وهكذا . . .

بيت القصيد اذن هو في استثمار الدخول ، فالاعمال الحرة والمصانع ليست بحاجة الى الادخار الا اذا ارادت التوسع في اعمالها او في انتاجها . فاذا وفرت ولم توسع اعمالها واستفادت من ايدي عاملة اكثر وتوزيع ارباحها على عدد اكبر من الناس بدأت تدخل في نطاق الركود الاقتصادي .

يلاحظ في مجتمع كنز انه لا يوجد طمع ملاك الأراضي ولا جشع الرأسماليين ولكن مجتمع يسعى الى الاستهلاك والصرف بشكل حر . مشكلة الاقتصاد الكنزي تظهر فقط في المجتمعات الرأسمالية ولا تظهر في مجتمعات تتحكم الدولة في اسعار السلع الاستهلاكية والاجور .

قرأ كنز كارل ماركس ولنين سنة ١٩٣٥ على أثر نصيحة قدمها له جورج برناردشو ، ولكنه لم يستسغ كلا الرجلين . وكان كنز يعمل على كتاب جديد في الاقتصاد هو **النظرية العامة في العمل والفوائد والنقود** ، The General Theory of Employment, Intrest and Money وملخص الكتاب ان الركود الاقتصادي يحصل اذا عجز رجال الاعمال عن التوسع في اعمالهم وبالتالي يعجزون عن احداث وظائف

للعمال ، وفي هذه الحالة لا بد للحكومة من ان تتدخل حتى تسد الثغرة . أما دور الحكومة فهو ليس دوراً خالداً وانما دور مؤقت ريثما تعود رؤوس الاموال الى العمل ثانية[٢٥] .

لقد دفعت الحكومة الامريكية مبلغ بليون دولار سنة ١٩٢٩ للمساعدة في السوق التجاري وارتفع المبلغ الى ١٣ بليون سنة ١٩٣٣ ووصل ١٥ بليون سنة ١٩٣٦ ولكن السوق التجاري لم يستطع ان يستعيد من خسارته اكثر من ثلثي ما فقده سابقا وبقي العاطلون عن العمل حوالي ٩ مليون شخص .

الشيء الجدير ذكره هو ان كنز قد نشأ في كنف الايديولوجية التقليدية وثار على القائمين عليها من أمثال ولسن ولويد جورج ، وثار على تغير التقاليد الاقتصادية القديمة . لقد كان كنز محافظا لدرجة انه شكل ثورة ضد التغيير . ثورة كنز ليست محابية للعمال او لأي جمهور آخر ولكنها ثورة تثبيت للنظام الرأسمالي وليست ضده . على الرغم من محاولته لايجاد حل لمشكلة البطالة ، الا ان محاولته كانت من خلال النظام الرأسمالي نفسه . نقطة اخرى جديرة بالذكر هنا هي اهتمام كنز بدراسة نظريات الاحتمال الرياضية ومحاولة تطبيقها على الاقتصاد .

اقترح كنز على حكومة تشرتشل سنة ١٩٢٥ ، وكحل لمشكلة البطالة ، ان يقلب قيمة الباوند الاسترليني الى الذهب بمعنى انْ يرتبط الباوند بالذهب وقد قبل تشرتشل ذلك وكانت نتائج العملية تحطيم السوق المالي البريطاني . ركز كنز على ان انخفاض اسعار السلع لا يتم الا اذا انخفضت الاجور . ولا تنخفض الاجور الا اذا اتفقت الاتحادات العمالية على ذلك او وجود بطالة عمالية بدلا من ذلك . أما الذي يمنع تعرض السوق لانخفاض وارتفاع الاسواق التجارية فهو الذهب وذلك لثبات قيمته . لقد رأى كنز في الذهب قيمة اقتصادية ثابتة . ولكن على العكس من ذلك فقد انخفض سعر الذهب سنة ١٩٢٦ وارتفعت اجور السلع وارتفع عدد العاطلين عن العمل خاصة بين عمال مناجم الفحم . كان هدف كنز باستعمال الذهب تقوية الجنيه الاسترليني ولكن هذا لم يحصل بل على العكس خسر الجنيه الاسترليني قيمته مع انخفاض سعر الذهب . على الرغم من انخفاض الفوائد بقصد زيادة الاجور والاسعار الا ان الأمر ادى الى الركود الاقتصادي سنة ١٩٢٩ . ولكن حكومة مكدونالد الانجليزية صرفت الأمر عن الذهب وربطه بالاسترليني في اوائل الثلاثينات ولكن الأمر ظل بلا حل .

المجادلة الاخرى التي قدمها كنز في تلك الفترة هي مطالبة الحكومة فرض ضرائب عالية مع تقليل الاجور ولكن مثل هذا الامر يتنافى مع النظام الرأسمالي وبالتالي فهو تقويض للحرية الاقتصادية الغربية .

---

25. See John Keynes, **The General Theory of Employment, Interest and Money** (New York: Harcourt, Brace and Co., 1951); Joan Robinson, **Introduction to the theory of Employment** (New York: Macmillan, 1937).

أما المحاولة الثالثة لكنز في محاولة حله لمشكلة البطالة فقد تلخصت في اقناع الحكومة بفتح مشاريع من شأنها تشغيل الايدي العاملة كمشاريع فتح الطرق . هذه الفكرة قد اخذ بها هتلر دون ان يسمع بكنز .

وتقبل روزفلت ، الرئيس الامريكي ، وعمل بها وهذا ما عرف في التاريخ الامريكي بأسم الصفقة الجديدة The New Deal . أما في المانيا فلم يكن هناك بطالة ولم يكن تضخم مالي او ركود اقتصادي . الا ان الفكرة الامريكية لم تنجح تماما وذلك لخوف الناس من عدم القدرة على تسديد القروض . ثم قدم اخيرا كتابه النظرية العامة كما عرضنا له ، كحل اخير لمشكلة البطالة . ولكن الحرب العالمية الثانية هي التي حلت مشكلة الركود الاقتصادي في العالم الغربي .

(١٢)

النظريـة الاسلاميـة

يقوم الاقتصاد الاسلامي على اساس مرتبط ارتباطا وثيقا بالاعتقاد الديني النابع من وحدة العقيدة ووحدانية الاله وانفراد السلطة الواحدية في الكون وهي سلطة الله وحده لا شريك له . وعلى ذلك ينظر الاسلام الى الحياة الانسانية كوحدة واحدة ايضا موجهة نحو تحقيق هدف معين . ويعبر عن هذا الهدف في العقيدة الاسلامية بتعبيرات مختلفة كدخول الجنة « وعبادة الله » و « البعد عن حياة الجحيم » و « مواجهة يوم الحساب » وما الى ذلك . كل هذه التعابير الدينية تهدف الى مطالبة الانسان بالحصول على رضى الله . فذلك تجتمع تصرفات الانسان واحتياجاته المادية معا للوصول الى الهدف المحدد ـ عفو الله ودخول الجنة . اضف الى ذلك ان الدين الاسلامي لم يقف عند تصحيح اعوجاج الانسان وتصرفاته ووضعها على الطريق السليم وانما قصد ايضا الى خلق وسط اجتماعي واقتصادي وسياسي يتماشى مع تطور الانسان ووعيه .

لقد درجت المجتمعات ، على اختلاف انواعها في مجرى تطورها التاريخي ، على اتباع سياسة معينة بحيث تحد من عناصر اقتصادها المستهلك حينا وغالبا ما كانت تمنع تداول بعض السلع لأغراض معينة كما هو الحال ايضا بالنسبة للدين الاسلامي في منعه لبعض السلع الاستهلاكية . ولكن هدفنا هنا هو ليس النظر الى ما يحله الاسلام وما يحرمه ولكن النظر الى الاسلام كنظام اقتصادي يهدف الى خلق وسط اقتصادي يؤدي الى القضاء على الفقر بين جمهور المستهلكين . وعليه فسوف نعرض الى تصرف المستهلك في النظامين الرأسمالي والماركسي اولا ثم نعرض الى تصرفات المستهلك حسب القواعد الاسلامية ثانيا . أما القسم الثالث فسيتعرض الى كيفية توزيع المستهلك لدخله بين الادخار والاستهلاك .

والأهداف التي تقنع المستهلك بالاقبال عليها ، والسلوك الاقتصادي ككل في ظل القواعد الاسلامية المأخوذ بها . وسننظر الى عامل الزكاة وتحريم الربا كعنصر اساسي من عناصر الاقتصاد

الاسلامي خاصة فيما يتعلق بتحليل العلاقة بين الادخار والاستثمار الاقتصادي وبالتالي التطور الاقتصادي ونموه العام في المجتمع الاسلامي .

لقد تم التطور الاقتصادي في الغرب نتيجة ازدهار النظام الرأسمالي القائم على المنفعة الذاتية . وقد قيس التطور الاقتصادي في الغرب على اساس القيمة المالية التي يمكن ان يحققها الفرد داخل النظام الرأسمالي . ويقاس الغنى بمقدار تحقيق الأهداف المادية او الظروف الحياتية ذات الطابع الرفاهي . وعليه فقد قامت نظرية المستهلك . وتتلخص هذه النظرية في الحصول على اقصى درجات المنفعة للمستهلك وحصوله على السلع الاقتصادية . وقد تميز تطور هذه النظرية بمرحلتين : الأولى عندما كان ثمن السلع المستهلكة يقاس بمقدار منفعتها ، والثانية تميزت بمقارنة الدخل الفردي الى ثمن السلعة المستهلكة .

وقد تميزت الماركسية بتحليل الوضع الاقتصادي للنظرية تحليلا علميا قائما على الدراسة التاريخية . داعية الى ضرورة تحطيم الوضع الاقتصادي القديم من أجل خلق مجتمع قائم على الاستقلال كما عرضنا لذلك . ويرفض الاسلام على الصعيد النظري ما أتت به الرأسمالية من جهة والماركسية من جهة اخرى .

وتقوم النظرية الاقتصادية الاسلامية على قواعد ثلاثة : الاعتقاد باليوم الأخر ، مفهوم الاسلام للنجاح ، ومفهوم الاسلام عن الغنى .

اما الاعتقاد باليوم الأخر فهو مرتبط بالاعتقاد بالله . ويتضمن الاعتقاد عدم الفصل بين الحياة الدنيوية والحياة ما بعد الموت . اما تأثير ذلك على الحياة الاقتصادية فهواعداد الفرد في الحياة الدنيوية والحياة الأخرى ، وعليه نجد الدعوة الاسلامية الى مفاهيم القرض الحسن Free Lending مساعدة الفقراء والمساكين والتبرع لخدمة المجتمع من بناء مدارس وجوامع لوجه الله ، وبذلك يعم النفع افراد المجتمع من جهة ويضمن المتبرع مكانا حسنا في الحياة الأخرى .

اما نجاح الفرد في الاسلام فهو مفهوم مرتبط برضاء الله ولا يرتبط بتجميع الثروة والغنى . فالفضيلة واتباع الحق ومساعدة الأخرين مؤشرات للحصول على رضاء الله . اضف الى ذلك ان الاسلام قد دعا لاستغلال المصادر الطبيعية لخدمة الانسان . ولا يعتبر الاسلام استغلال المصادر الطبيعية وتكريسها لخدمة الأفراد نوعاً من التسلية ، بل واجب على المسلم العمل واتقانه . وعليه فان العمل والتقدم والاستمتاع بالانتاجات المادية من الفضائل الأخلاقية التي أمر الاسلام بها .

أما مفهوم الغنى والدخل (المال) فينظر اليه على انه هبة من الله ونعمة وليس شرا من الشرور . وكما ان الجنة مفتوحة للفقراء فهي ايضا مفتوحة الأبواب امام الأغنياء . ويمكن ان يستثمر المال في اعمال الخير، كما انه من الممكن ان يستثمر في عمل الشر . ويمكن ان يرتبط الفقر بمخالفة الاعتقاد الديني . واذا كان

الغنى هبة من الله فلا بد من استعماله لاشباع حاجيات افراد المجتمع الاسلامي كما جاء في الحديث الشريف (ان الله يحب ان يرى أثر نعمته على عبده).

من خلال القواعد الثلاث المذكورة يحدد الاسلام خيار الانسان المسلم بين قيمة استثماره للمال من حيث الصرف على الأغراض المادية لاشباع حاجياته وحاجيات افراد المجتمع وما يعرفه بوجه الله من جهة، ومقدار ما يدخره من جهة اخرى.

اما الادخار فيتضمن الأموال الفائضة عن الاستثمار والشراء والصرف. ويدخر الناس عادة لأمور عدة أهمها الخوف من المستقبل، والاستعانة بالمال لوقت الحاجة، أو لترك الأموال للأبناء، او لأغراض اخرى. فاذا زاد مقدار الصرف عن مقدار الادخار فالنتيجة الحتمية لذلك عدم وجود المال وعدم وجود قوة صرف او شراء للأغراض المادية. ويحدث هذا عادة لدى الأفراد ذوي الدخول القليلة التي لا تكفي للشراء، او عند أولئك الذين يهبون كل ثروتهم لوجه الله كما حدث مع ابي بكر الصديق عندما تبرع بكل امواله لخدمة احدى المعارك.

ينمو الاقتصاد الاسلامي ويتقدم من خلال القوانين والقواعد الاسلامية ومن خلال تعامل افراد المجتمع للاسلامي بالتعامل والأخذ بهذه القوانين. لذا تبدو الهوة كبيرة بين المجتمعات الاسلامية القائمة وبين النظريات الاسلامية. فالزكاة مثلا هي الحجر الأساسي في بناء الاقتصاد الاسلامي. وهي احدى اقسام الهيئة التنفيذية الحاكمة في الدولة. وتجمع الزكاة وتستثمر او توزع من قبل السلطة الاسلامية الحاكمة ولا تبقى في يدها. وسواء كانت الزكاة على شكل مال او عقار او خلافه فان اهميتها في التوزيع للمحتاجين واشباع الحاجيات. اما الربا فهو محرم في الاسلام. ويعني هذا ان الفوائد تبقى دائما تساوي صفرا. ولا فرق بين فوائد القروض سواء كانت لأغراض الانتاج كبناء مصنع مثلا، او اغراض الاستهلاك كبناء بيت لأسرة، فان جميع الفوائد محرمة ويجب عدم التعامل معها. ومن خلال الزكاة يدخر المجتمع ككل ويزال الفقر.

(١٣)

المكسيك

Mexico

لا يوجد سبب واحد يفسر لنا وجود الفقر. وقد اعطى المفسرون اسبابا مختلفة لذلك كزيادة السكان او قلة استغلال المصادر الطبيعية، او نوع الحكم السياسي القائم او اشياء اخرى. ولكن الشيء الواضح دائما ان الأرض هي مصدر العطاء. فمنها الطعام واللباس والانتاج. وعليه فان علاقة الناس بالأرض قد تحدد احد الاسباب الرئيسية في وجود مشكلة الفقر. ففي المكسيك مثلا وجدت حضارة قديمة ولاحظ الأوروبيون وجود ثقافة مكسيكية متقدمة في الفترة التي سبقت اكتشاف العالم الجديد. وتدل اهرامات

المكسيك على وجود حضارة قديمة مكسيكية تميزت بوجود طبقة دينية الى جانب طبقة الفلاحين العاملين في الأرض. وتميزت الأرض المكسيكية بالعطاء الزراعي لأن طبقة الفلاحين كرست كل جهودها في سبيل الطبقة الدينية الحاكمة. اما النظام الاقتصادي فكان نظاما اقطاعيا تتحكم بمقتضاه الأسر المالكة للأرض في الانتاج والتوزيع. اما الاستعمار الاسباني فقد ادى الى تغير الوضع الاقتصادي المكسيكي وذلك نتيجة لفرض الضرائب الباهضة على ملاك الأراضي. وبقي الحال حتى قيام الثورة المكسيكية سنة ١٩١٠ (اول ثورة في القرن العشرين). حيث ملكية الأرض قد انحصرت في ٥٪ فقط من مجموع السكان. (١٧) اسرة ملكت خمس الأراضي الزراعية المكسيكية. ولم تقتصر ثورة سنة ١٩١٠ على تغير السلطة الحاكمة فقط بل غيرت الوضع الاجتماعي والاقتصادي ايضا. فعمدت الى توزيع ملكية الأراضي على الفلاحين. الا ان الأمر قد ازداد سوءاً في ثلاثينات القرن العشرين بسبب قلة استغلال الأراضي الزراعية المملوكة من قبل جماعات الفلاحين. توزيع الاراضي لم يحدث تغييرا اقتصاديا جذريا وذلك بسبب سيطرة الدولة على وسائل الانتاج وعدم وجود رؤوس اموال خاصة. اضف الى ذلك زيادة عدد السكان. هنا نجد نظرية مالتوس منطبقة على المكسيك حيث يزداد الفقر مع زيادة عدد السكان. فكل ما ينتجه الفلاحون يستهلكوه وعلى المدى الطويل لا يكفي الانتاج وبالتالي لا يظهر سوى الفقر والحاجة. اما النظام الاشتراكي فلم يعد قادرا على حل مشكلة الانتاج لكثرة الاستهلاك. وقد اقترح كعلاج لحل مشكلة الفقر في المكسيك ما يلي:-

١ - زيادة الأرض الزراعية وهذا يتطلب ثورة صناعية لم يستطع المكسيك خوضها.

٢ - توزيع اراضي على عدد اكبر من الفلاحين بقصد استصلاحها، الا انه قد ثبت عدم جدوى ذلك بعد المحاولة التي قامت بها ثورة سنة ١٩١٠.

٣ - محاولة تقليص او وضع حد لمشكلة الانفجار السكاني، الا ان الدين والتراث قد تدخلا في الأمر وبالتالي فان المشكلة ازدادت تفاقما.

٤ - واخيرا هجرة السكان الى الولايات المتحدة.

(١٤)
ولاية مسيسبي الأمريكية
State of Mississippi

يوجد الفقر ايضا في جنوب الولايات المتحدة الامريكية، ففي ولاية مسيسبي ومع زيادة الطلب على القطن والسكر سنة ١٧٩٤ عمد الرجل الأبيض الى شراء الرقيق للعمل في الأرض. وقدكان الرقيق ملكا لمالك الأرض ينظم لهم حياتهم. ولكن حياتهم هي حياة العمل المضني مع قلة المأكل والملبس. وقد ظهر

للرقيق ان حياتهم سلسلة طويلة من العمل لا تعرف الراحة الا بعد الموت. وعاش الرقيق في فقر مدقع تحت اوامر السيد المالك الذي عمد الى ضربهم بالسياط. وعلى الرغم من تحرير العبيد سنة ١٨٦٣، الا ان الأمر لم يؤد الا الى زيادة فقرهم. فاذا كان العبد عبداً بالقانون قبل دعوة لنكولن فقد اصبح عبدا بما عليه من ديون، فرضها عليه الرجل الأبيض بعد دعوة التحرير والحرب الأهلية سنة ١٨٦٣. بل غدا الوضع اسوء مما كان عليه قبل التحرير. تماما كما هو الحال في المكسيك فان جنوب الولايات المتحدة تعاني من عدم وجود الاقتصاد المتوازن التي تنحصر في العرض والطلب. فبعد تحريره اصبح الرقيق مشاركين في الأرض، الا ان مشاركتهم لم تكن فعلية، فقد كان الرجل الأبيض هو المالك الفعلي للأرض تماما، كما كان الوضع ايضا في المكسيك، فان توزيع الأراضي الزراعية على الفلاحين لا يعني امتلاكهم لها اذ ان كل شيء مرتبط بالدولة ومتعلق بها خاصة في كل ما يتعلق بوسائل الانتاج والتسويق والتوزيع وما الى ذلك.

كان هناك ٧٤٦ الف من العبيد العاملين في الأراضي الزراعية في جنوب الولايات المتحدة سنة ١٨٤٠، وقد انخفض العدد الى ١٤٦ الف سنة ١٨٧٠ بسبب الاقتصاد اللامتكافىء. فقد ازدادت الهجرة الى المدن، وانتقل البعض الى الولايات الشمالية بعد انتصار الشمال على الجنوب بعد الحرب الاهلية، ولم يعد للرجل الأسود ارتباط بالأرض. حقا لقد تغير الجنوب نوعا بعد الحرب الأهلية الا ان وضع الرجل الاسود ازداد سوءا خاصة فيما يتعلق بقضية الفقر.

(١٥)
الحدود الكندية الامريكية

اذا كانت الارستقراطية المغلفة بغلاف الاشتراكية تسيطر على الانتاج في المكسيك وسيطرة الرجل الابيض على الاسود في جنوب الولايات المتحدة مما اوجد طريقا للاقتصاد غير المتوازن وعدم ارتباط الانسان بالأرض بقصد الانتاج فان الأمر كان على خلاف كبير في الأراضي الواقعة على الحدود الكندية الامريكية في الشمال. فقد عرفت المنطقة مهاجري ايرلندا الذين اشتركوا في العمل معا وانتجوا معا ما مقداره خمس انتاج الغذاء العالمي. لذا فلم يعرف الفقر طريقة الى هذه المنطقة. وقد يكون للآراء الديمقراطية التي انتشرت في المنطقة سبب جوهري في تحديد علاقة الانسان بالأرض مما ادى الى كثرة الانتاج، وبالتالي الى وجود اقتصاد متكافىء.

(١٦)

البنجاب

Benjab

اذا حددت العلاقة بين الانسان والأرض في الأراضي الواقعة على الحدود الأمريكية الكندية بكونها علاقة ممتازة فان الامر لا يختلف كثيرا عن علاقة البنجابي بارضه. والبنجابيون يقدرون قيمة الأرض على درجة عالية جدا، وهم يملكونها ويعملون بها، الا انهم مع ذلك يعانون من فقر مدقع، وقد يكون سبب ذلك ما يؤخذ به من عادات وتقاليد وتراث. فالتقاليد السائدة هي اقوى العلاقات. فوضع المرأة مثلا وقيمتها في النظام الاقتصادي البنجابي يتحدد بمقدار عدد الاولاد التي تنجبهم. فاذا ذهبت المرأة من الريف الى المدينة بغرض التعليم فان مصيرها العودة الى القرية لتجد الزوج الذي ينتظرها في سبيل انتاج اكبر عدد ممكن من الأولاد الذين يعتبرون رأسمال الزوج يعتمد عليهم. وتلعب التقاليد والعادات دورا كبيرا في التفجير السكاني الذي يجعل الاصلاح الاقتصادي شبه مستحيلا. حتى ان توزيع الاراضي الزراعية على الفلاحين لا يزيد عن كونه توزيعا للفقر ومزيد منه على المدى الطويل.

(١٧)

مصر

Egypt

تعتبر مصر من اكثر الدول العربية تقدما بفضل مساحتها وعدد سكانها، الا انها تعاني من الفقر الشديد، وهي بلا شك اكثر بلاد المنطقة فقرا. وقد يعود سبب فقرها الى الانفجار السكاني الذي تعاني منه والوضع السياسي المتقلب.

اتت ثورة ١٩٥٢ المصرية لتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وبالفعل فقد اخذت من النموذج الاشتراكي طريقا للتقدم تحت قيادة الرئيس عبدالناصر الذي أمم كبرى الشركات الأجنبية والوطنية، ووزع الأراضي على الفلاحين، وحاول ان يجعل من مصر بلداً صناعياً بالاضافة الى بناء قوة عسكرية في المنطقة. اما خليفته السادات فقد انحاز عن المبدأ الاشتراكي وأخذ بسياسة الانفتاح التي سمح عن طريقها للشركات الاجنبية بالعودة الى مصر. وعليه فقد تميز اقتصاد مصر في الستينات من القرن العشرين بالاشتراكية، اما في السبعينات فقد تميز الاقتصاد بمزيج من الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي، ويعتقد ان الأمر سيستمر في الثمانينات ايضا. ويلاحظ ان هناك تحسن في الأوضاع الاقتصادية المصرية في بداية الثمانينات كالتحسن في الدخل القومي وميزان المدفوعات والمساعدات الأمريكية ودخل قناة

السويس والسياحة والأيدي العاملة المصرية من السعودية والخليج. كل هذه الأمور تشير الى تحسن اقتصادي بوجه عام بدليل ما يشاد من عمران في القاهرة ومصاحبة ذلك تغيير في شبكات المواصلات السلكية وتحسن شبكة المجاري وما الى ذلك، الا ان هذا الوضع قائم على حساب الانتاج. لقد اصبحت مصر تعتمد على الاستيراد كما تعتمد دول الخليج على ذلك. واخذ الانتاج يتردى سريعا الى وضع سيء للغاية. اضف الى ذلك ما يصاحب الوضع العام سوء في التوزيع وخلق طبقة من الملاك والمستثمرين على حساب الطبقات الأخرى في عهد الرئيس السادات. وقد يكون لظهور هذه الطبقة ارتباط وثيق بعدم قدرة عبدالناصر في تطبيق الاشتراكية بشكل كامل اثناء سنوات حكمه. وفي الواقع فان الوضع الاقتصادي المصري في الوقت الراهن يذكرنا بالاقتصاد اللبناني قبل اندلاع الحرب الأهلية سنة ١٩٧٥، والاقتصاد الايراني قبل اندلاع الثورة الايرانية.

ويمكن مقارنة الوضع المصري الاقتصادي بالوضع اللبناني الاقتصادي على اساس ان شكلت الحياة التجارية ونشاطاتها العمود الفقري للاقتصاد اللبناني القائمة على الاستهلاك والخدمات والسياحة فقط. اما الانتاج فلا شيء يذكر من ذلك. اما الخلاف الواضح بين لبنان ومصر هو ان لبنان قد حاولت ان تلعب دور سويسرا الشرق. اما مصر فقد حاولت ان تقود العالم العربي وخاصة اثناء حكم عبدالناصر.

وتمكن المقارنة ايضا بالوضع الايراني قبل انفجار الثورة، فقد عمد الحكم الايراني اثناء وجود الشاه الى استثمار عوائد النفط في بناء قوة عسكرية واقتصادية وسياسية في منطقة الخليج. وقد حاولت مصر استثمار عوائدها من النفط ايضا وقناة السويس والمساعدات الخارجية في بناء قاعدة صناعية وزراعية. ولكن المشكلة تفاقمت عند ظهور طبقة من الأثرياء على حساب الطبقات الأخرى مما أدى الى اقتصاد غير متكافىء وبالتالي الى انتشار الفقر بشكل يهدد النظام القائم. وهذا بالفعل ما حصل في كل من ايران على عهد الشاه ومصر اثناء عهد السادات.

اما العامل الآخر المشترك بين ايران ومصر فهو بناء القوة العسكرية لكل منهما. فقد بدأ عبدالناصر سياسة بناء قوة عسكرية لمواجهة اسرائيل. هذا الجانب الذي اعتمد في غالبيته على الاستيراد دون التصنيع المحلي والذي أدى الى عدم تكافوء في الاقتصاد المحلي. اما الاختلاف بين مصر السادات وايران الشاه فلم تكن معاملة السادات على درجة من القسوة لشعبه بمقدار معاملة الشاه. اضف الى ذلك ان دخل ايران لم يكن تماما كدخل مصر من العوائد والانتاج الداخلي.

ان الملاحظ ان مصر في السنوات القادمة ستظل تعاني من الانفجار السكاني الذي يصاحبه تخلف اقتصادي وبالتالي زيادة في الفقر، ان الحل الوحيد لمشكلة الفقر في مصر انما هو الصناعة الثقيلة.

(١٨)

سنجافوره

Singapore

تعتبر سنجافوره من الأمثلة الحية على مواجهة الفقر عن طـريق البناء الصنـاعي، فقد نجحت سنجافوره في اقامة مجتمع خال من الفقر. ففي مساحة تبلغ ١٤ ميلا في العرض و ٢٥ ميلا في الطول اصبحت سنجافوره تمثل دولة المدنية في القرن العشرين. فبعد هزيمة اليابان سنة ١٩٤٥ وقعت سنجافوره تحت الاحتلال الانجليزي لفترة من الزمن، ولكن هذا لم يؤثر على تراثها ومن يذهب لسنجافوره يجد ان التقاليد الانجليزية لا وجود لها على الاطلاق.

ففي هذا البلد الصغير الذي لا يتمتع بأرض واسعة يعيش فيه مليوني نسمة تتميز باجناس ثلاث مختلفة، الهندية، والصينية، والماليزية.

وتعمل هذه الأجناس معا وتأخذ بما يسمى بالفلسفة المادية والنفعية ولا يهمها من الآراء الا ما هو صالح لتقدمها. فهناك مبادىء اشتراكية مطبقة واخرى رأسمالية وهكذا.. ويهتم الصينيون بالتنـظيم والادارة، ويعنى الماليزيون بالحفاظ على التراث القديم من تحف وفن، ويهتم الهنود بالتجارة والوظائف الاخرى. فالوزير مثلا هو وزير لكل الأغراض، فهو وزير للسياسة والاقتصاد وما الى ذلك. وتستغل كل الأفكار لمصلحة سنجافوره. المهم في الأمر انه لا يوجد فقر في البلاد، فلو اتى منظرو الاقتصاد الى سنغافوره لاعجبوا بنظامها السياسي والاقتصادي، فما لا شك فيه ان آدم سميث وكنز والاشتراكيين والرأسماليين سيحبذون الحياة في سنجافوره، ويلاحظ الزائر ان الاشتراكية والرأسمالية تعمل جنبا الى جنب وتشجع الحكومة كل المشاريع التي يقترحها الشعب كمشاريع السكن والتجارة والتسويق والتخطيط وما الى ذلك. ان ما يحافظ على الوضع القائم في سنجافوره هو الأمن والاستقرار، فاذا اختل توازن الأمن والاستقرار في الدول المجاورة فان هذا كفيل بتغيير الوضع الاقتصادي القائم.

يمكن المقارنة بين سنجافوره ودولة الكويت، حيث تعتمد الكويت في دخلها على ما تنتجـه من النفط. ويتمتع الكويتيون بدخول عالية. الا ان الاختلاف بين سنجافوره والكويت هو ان الأولى منتجة والثانية تعتمد على هبة الزيت.

جملة القول انه يمكن التخلص من حياة الفقر عن طريق التصنيع واستغـلال المصادر الـطبيعية استغلالا جيدا بغض النظر عن صغر المساحة او عدد السكان الهائل.

الفصل العاشر

الملكيـــــة

Property

- ١ -

تمهيـــــــد

القضية التي نحن بصددها ، الملكية ، ظاهرة اجتماعية اقتصادية بحتة ، انها احدى الحاجيات الاجتماعية التي لا تنبع من طبيعة تركيب الانسان الفسيولوجي،وانما تتطور نتيجة وجود الانسان مع الاخرين . وهـــي ظاهرة اقتصادية لانها تتعلــــق بالحاجيات الاقتصادية سواء ما كان منها منتجا أو قابل للاستهلاك . قـــد لا يكـــون هناك نمط ثقافي حضري معين يفسر لنا امتلاك الانسان لشيء معين وعزوفه عــــن امتلاك اشياء اخرى . ان وصفنا لظاهرة التملك الانساني كظاهرة اجتماعيـــــــة اقتصـــاديـــة محـــددة بالنـــدرة Scarcity ، إذ لو انعـــدمت النـــدرة وحـل مكـانهـا الوفـرة Abundance لما كان هناك لزوم لشيء نطلق عليه اسم «حقوق التملك الطبيعية». وفي المقابل فاذا انعدم الاعتراف بحقوق التملك الطبيعية فانه من الصعوبة ايجـــاد مجتمع منظم ومتعاون ومستقر وآمن . اضف الى ذلك انه من الصعوبة ايضا الحديث عن علاقات اجتماعية واقتصاديـــة منظمـــة بين الافـــراد وعليه يمكـــن أن يقال ان « غياب الندرة لايعني غياب التملك والملكية بل على العكس من ذلك يعني الزيادة في حب التملك ، وان غياب التملك والملكية يعني غياب الوجود الاجتماعي (المجتمع)». بعبارة اخرى ، واذا اعتقدنا بأن هناك حاجة اجتماعية للتملك فمعنى ذلك اننا نعتقد بأن وجود المجتمع المنظم القوي ذو العلاقـــات القائمة بين الافراد ، المجتمع المنتـــج اقتصاديا ، لا بد له من الاعتراف بحقوق التملك الطبيعية ، وهذا يعني ان هنـــاك انماطا معينة من التملك لابـــد للفرد أو المجتمع من امتلاكها على المدى الطويـــل. ومن هذه الانماط على سبيل المثال لا الحصر الانماط القيادية للمجتمع او الفرد وذلـــك لصيانة وجود الفرد أو المجتمع من الهـــلاك والتحطيم ، ونمط التكيف الاجتماعـــي والسياسي والاقتصادي كتكيف الفرد مع مجتمعه السياسي والاقتصادي وتكيف الدولة

مع الدول الاخرى من خلال التعامل وبناء العلاقات السياسية والاقتصادية وما الى ذلك . وثالث هذه الانماط تلك المتعلقة بتحقيق الاهداف والغايات ، فللفرد كما للمجتمع ، أهداف وغايات يسعى لتحقيقها كبناء الاسرة بالنسبة للفرد أو بناء الدولة القوية واظهار الشعور الوطني وحماية حدود الدولة ، ورابع هذه الانماط نمط الانصهار الاجتماعي (١) .

يلاحظ أن المولود لايستطيع أن يتخذ قرارا يشارك فيه افراد مجتمعه ، اننا لا نستطيع وصف حياته العقلية عندئذ ، ولكننا نعلم تماما أن احساسه العام ، سواء كان داخليا أم خارجياً ،لا ينفصل عن بعضه البعض فهو غير قادر على تنظيم حركاته تجاه العناصر الاخرى حوله تماما كمانه لايستطيع أن يفرق بين اطرافه أو رأسه كاجزاء مميزة عن جسمه ككل . وهو بالتالي غير قادر على التمييز بين حياته الداخلية والاشياء الاخرى الخارجة عن ذاته . وعليه فان مفاهيم الملكية والتفكير المنطقي مفاهيم غريبة عن المولود الجديد .

ولكن هذه المفاهيم ليست أيضا غريبة في لحظات قادمة من حياته . ففي اثناء تطوره العقلي والنفسي والاجتماعي يتعلم هذه المفاهيم عن طريق التنشئة الاجتماعية Socialization (٢) . والتنشئة الاجتماعية عبارة عن العملية التي يتعلم بواسطتها الاطفال أن يشاركوا في الحياة الاجتماعية . الا انه ليس كل ما يتعلمه المرء يأتي عن طريق التنشئة الاجتماعية حيث أن بعض ما يتعلمه يعتبر لا قيمة له في مشاركة الانسان بدور فعال في النظام الاجتماعي القائم .

يتعلم الافراد تراثهم وتقاليدهم واعرافهم ومعتقداتهم عن طريق التنشئة لاجتماعية بغض النظر عن اقتناعهم بذلك أم لا . لقد لوحظ في المجتمعات التي تركز على نظام الملكية الجماعية محاولة القائمين عليها تعليم الافراد ازدراء الملكية الخاصة والاعلاء

---

1 — Harry Johnson, *Sociology: A Systemaitc Indroduction* (New York : Harcourt, Brace and Company, 1960), PP. 51-52.

2 — *Ibid. P. 110.*

ن شأن الملكية الجماعية . حقا ان جذور الملكية الخاصة او العامة لااصول لها عند المواليد . وعلى الرغم من ملاحظاتنا عن الاطفال الذين يرفضون أن تؤخذ العابهم منهم.الا ان الملكيةالخاصة Private Property تشترطالاعتراف بحقوق الاخرين. ومع ذلك فلا يستطيع الاطفال فهم معنى الملكية الجماعية [٣] Collective Property.

ترى ما هو مفهوم الملكية ؟ وكيف تطور ؟ وماهي أنواع الملكية ؟ الاجابة على مثل هذه الاسئلة ومايمت اليها بصلة منمهمة هذا الفصل .

— ٢ —

تعريف الملكية

تعرف الملكية، بأبسط صورها ، على انها حق الفرد في السيطرة على بضاعة اقتصادية . ويشير مفهوم الملكية الىالحقوق والواجبات والى الامتيازات والقيود التي تسيطر على علاقات الافراد بالنسبة لامتلاكهم للاشياء ذات القيم الاقتصادية [٤] وجاء في **قاموس المحيط** أن الملكية أنيحتوي الفرد شيئا بحيث يكون، عن طريق هذا الاحتواء ، قادر على الاستبداد به . وهذا التعريف يدل على الاستئثار والاستبداد بالشيء المملوك . وعرفه الحاوي المقدسي بأنه « الاختصاص الحاجز » اي الذييخول صاحبه منع الاخرين من الاستئثار به [٥]..

لدى الناس في كل زمان ومكان رغبة في امتلاك الاشياء التي تساعدهم على المضي في حياتهم أو الاشياء ذات القيمة والتي تعلموا قيمتها من خلال تنشئتهم

---

3 — *Encyclopedia Britanica,* Vol. 17, P. 46.

٤ — علي الخفيف « الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام» في **التوجيه التشريعي في الاسلام** (القاهرة : مطابع الدجوى ، ١٩٧١) ، ص ٩ .

٥ — الحاجيات **"Wants"** هي احدى المفاهيم الغامضة ، فالحاجيات ذات الصلة المباشرة بالاشباع الفردي او الجماعي داخل النظام الاقتصادي يطلق عليه اسم الانتاج "Production" فتعتبر عملية تزويد الورق لمطابع الصحف اليومية اشباع « حاجة » انتاج الصحف ، وتعتبر هذه « الحاجة » في موقع يتوسط اشباع فئتين : فئة منتجي الورق من جهة وفئة قارىء الصحف من جهة اخرى . اما الحالة المتوسطة (اشباع حاجة انتاج الصحف) فهي حاجة اشباع خارج نطاق النظام الاقتصادي نفسه .

الاجتماعية . اما نتيجة الطلب المتزايد على امتلاك الاشياء فقد ادى الى ندرتها مما ادى الى الافراد ان يتنافسوا مع بعضهم البعض للحصول على امتلاك الاشياء والاستئثار بها . وتحاول العادات والاعراف والقوانين المشرعة سواء كانت قوانين دينية أم وضعية تنظيم العلاقة التنافسية بين الافراد وذلك لضمان سيطرة الافراد واستئثارهم بممتلكاتهم . وعلى هذا الاساس فان ما هو مضمون السيطرة عليه والاستمتاع به من المواد الاقتصادية النافعة يعتبر ،بأوسع المعاني ، ملكية Property.

ولا يقتصر مفهوم الملكية ليشمل كل ماله علاقة بحقوق المرء في ملكية الاشياء النقدية او المالية ، بل يمتد الامر ليشمل الاشياء الاخرى . فالارض وقطعان الماشية ملكية ، والاسهم والسندات ايضا ملكية ، وكذلك حق الانسان في الحرية والحياة تعتبر ملكية .

ومن الوجهة القانونيةفان مفهوم الملكية يشيردائما الى امتلاك الاشياء والسيطرة عليها ، كما انه ليس كل شيءخاضع لقانون حقوق الملكية. كثير من القوانين الوضعية تحدد المقصود بحقوق الملكية ، ففي القانونالفرنسي مثلا فان كلمة شيء تشير الى العناصر المحسوسة وغير المحسوسة ، أما القانون الالماني والياباني فيحدد كلمة شيء بما يمكن أن ينتقل من حوزة فرد الى حوزة فرد اخر ، ففي مثل هذه القوانين لا تعتبر الاشياء غير الملموسة تابعة لمفهوم الملكية كالحقوق والواجبات مثلا ، اما بالنسبة للاشياء فان للافراد حقوق مختلفة في امتلاكها ، اذ يستطيع البعض السيطرة المباشرة على الاشياء ،بينما يستطيع البعض التمتع باختراعات اشخاص اخرين . فالمالك والمستأجر لبيت من البيوتيملك ويتمتع كلاهما في البيت بنفس الطريقة،ويسمح القانون ، دائما ، للمالك بالسيطرة المباشرة على ملكية البيت اكثر من المستأجر،وفي الوقت نفسه فللمستاجر الحق في أن يستمتع بالبيت اكثر من المالك ، وبناء على ذلك فان كل الحقوق التابعة للاشياء والتي تقاس نقديا وتخضع لمعايير النقد المالي تعتبر ملكية مضمونة من قبل القانون التشريعي وخاضعة لسلطان المالك ، وتخضع هذه الملكية لقانون الملكية والذي هو جزء من القانونالخاص Private Law الذي يهتم بسلطة الفرد المباشرة على الاشياء المملوكة . ويختلف هذا القانون عن القوانين الاخرى الخاصة بالافراد او العقود او قوانين العائلة او قوانين وشرائع الوراثة وما

الى ذلك ، ويعتبر قانون الملكية الخاص أعم بكثير من القوانين الاخرى المشار اليها، ان القوانين الاخرى كقوانين الوراثة والعائلة وغيرها قوانين تتعلق بالافراد ، والتي غالبا ، ما تتصل بطريقة أوبأخرى بقانون حق الملكية .

— ٣ —

التطور التاريخي لحـــق الملكيـــة

لقد تطورت حقوق الملكية حسب تطور المنظمات الاجتماعية الانسانية ، وقـــد عرفت الملكية الخاصة في كل المجتمعات تقريبا حتى المجتمعات البدائية . وقد اختلفت الملكية من مجتمع الى اخر . ففي دراسته عن **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** أشار فردريك انجلز الى ان المجتمع البدائي كان مجتمعا شيوعيا ، الا ان البحـــوث الحديثة التي تحد من وصف المجتمعات البدائية بالشيوعية أو الفردية لاتفسر طبيعة العلاقات المعقدة بين الافراد والاشياء ، حقا ان من طبيعة افراد المجتمـــع البدائى الالتصاق بالافراد الاخرين الذين يشكلون المجموع اكثر من التصاقهم بالاشياء كمـــا هو متعارف عليه الان في التراث الغربي . فقد يسيطر افراد المجتمع البدائي علـــى اماكن الصيد وادواته ، الا ان هذا لا يعني عدم امتلاك الفرد لها ، وتعترف الجماعة عادة بامتلاك الفرد الواحد لادوات صيده وسلاحه وملابسه .

وقد عرفت المجتمعات القبلية المتنقلة حقوق الملكية التابعة للقبيلـــة وللعشرة وللاسرة وللافراد ، وتميزت الملكية الفردية بحمل السلاح والملابس الخاصة وامتلاك الماشية . أضف الى ذلك الامتلاك الفردي للعقاقير الطبية والادعاء بأن لدى البعض قوة سحرية أو الهام شعري أوخطابي من قبيل الملكية الفردية الخاصة ، الا ان هذا يعتمد على الوضع الاقتصادي العام والتنظيم الاداري للقبلية أو العشيرة ، واذا كان هناك مزيد من الاراضي الشاسعة للافراد فلا داعلوجود المنافسة حول من سيملك هذا الجزء أو ذاك ، حتى مع ظهور الزراعة فأن حق الملكية الخاصة كان تابعا للعائلـــة والعشيرة اكثر من الفرد .

اما المجتمعات الزراعية فقد عرفت الى جانب ملكية قطعان الماشية ملكيـــــة الارض وخاصة تلك الصالحة للزراعة والتي اضحت ذات قيمة اقتصادية عالية ،

اما حق ملكية الارض فقد كان يتبع القبيلة او العشيرة او الاسرة اوالافراد ، ولكــــن يجدر الاشارة الى انه ليس من الحكمة التعميم على تلك الفترة بنموذج واحد من نماذج الملكية في الارض سواء كان ذلك للافراد او للعائلة اوالعشيرة او القبيلة ، ان ملكيــة الارض الفردية من حيث الحقوق والوجبات تختلف من مجتمع الى اخر . الا ان احــدا يستطيع ان يقرر ان الملكية الفردية ظهرت مع ظهور المجتمع الزراعي .

وقد توسع نظام الملكية مع ظهور المدن والحياة التجارية كما كان الامر في اثينا وروما وظهرت معها حقوق الملكية الفردية واضحى لها احكام وقوانين ، وقد تميزت الفردية في اثينا بحصرها على الافراد واتخذت شكل الحق المطلق في روما . اما عهــد الاقطاع الاوروبي فقد عرف الملكية لاصحاب الارض والعاملين فيها . فقد ملك الملاك الارض ولكنهم لم يملكوا المحصول . وقد كان الوضع حتى القرن التاسع الميلادي ان تتحول ملكية الارض للمالك عند وفاة العاملين بها، ويعاد توزيعها حسبمــايرى المالك ، وقد استطاع العاملون في الارض (المزارعون) العمل فيها حتى القرن الثاني عشر الميلادي ، والاستمتاع بما تجود به ولكن ليس لهم حق ملكيتها ، وقــد تغــير الامر في نهاية عهد الاقطاع (نهاية القرن ١٣) بحيث اصبح للعاملين في الارض حــق امتلاكهــا مع وجوب دفع الضرائـــب للمالك ، وعلى الرغم من زوال الاقطــاع في عصور الاصلاح والنهضة العلمية الا ان بقاياه ظلت في فرنسا وبروسيا حتى الثورة الفرنسية . وقد كانت حق ملكية الارض للاسرة الفرنسية كان قانون الملكيـــة الفرنسي أشبه مايكون بالقانون الروماني ، وقد تطور الوضع بشكل مماثل في كافــة الاقطار الاوروبية ، أما في الولايات المتحدة فقد الغى نظام الاقطاع وشرعت الملكيــة الفردية للارض ، أما الارض التي لا مالك لها ولا وريث فتعود ملكيتها للدولة . أما في انجلترا فقد شرعت قوانين لازالة الاقطاع والذي استمر بقاياه حتى سنة ١٩٢٥.

والتطور الحديث في قوانين الملكيــة في الدول الغربية على وجــه الخصوص يحاول الحد من الملكية الفردية في سبيل الصالح العام من جهة ولتوزيع الثروة مــن جهة اخرى ، ان هدف هذه القوانين الجديدة تشير الى ان الملكية ليست حقا مطلقــا للفرد بل هو مسؤولية اجتماعية ، ولا تعنى الملكية الفردية الان (في الدول الغربيــة الصناعية على وجه الخصوص) حصول الفرد على امتيازات سياسية واجتماعيــة

واقتصادية كماكان عليه الحال في العصر الاقطاعي . ولكن الذي لا شك فيه ان للملكية دور كبيرفي الحصول على القوة الفردية على الصعيد السياسي والاجتماعي والاقتصادي بطريقة غير مباشرة . ويتميز المالك عن غيره بحصوله على نوع من السيادة المحدودة .

أما المجتمعات التي اتخذت من الاشتراكية اساسا لنظامها الاقتصادي فقد ذهبت الى نقطة بعيدة في مجال الملكية حيث غيرت مفاهيمها السابقة ، ففيالمجتمعات الاشتراكية يجد الباحث بضائع منتجة واخرى مستهلكة وملكية خاصة واخرىتعاونية Cooperative وثالثة اشتراكية بمعنى تملك الدولة لوسائل الانتاج جميعا .

— ٤ —

النظام الاقتصادي وحق الملكية

قبل تفصيل حق الملكية اوكيفية الحصول عليها كالتمتع بامتلاكها لانه لا احد يملكها ، او التملك عن طريق الارث أو غير ذلك ، نجد أنه لا بد من التعرض للنظام الاقتصادي وطبيعته الوظيفية . النظام الاقتصادي بأبسط صوره ، هو النظام الذي يتعلق بالمطالب والخدمات الخاصة باشباع الحاجيات الفردية وتوزيعها . باختصار فهو النظام المتعلق بالانتاج والاستهلاك . وبلغة اكثر دقة هو النظام الذي يجعل من السلع والخدمات وسائل لاشباع الحاجيات ، وعلى ذلك يستثني النظام الاقتصادي من حساباته الافعال المباشرة التي تؤدي لاشباع الحاجيات الفردية، فتحضير وجبة طعام هو عمل اقتصادي بحت ، أما عملية الاكل نفسها فهي ليست من ضمن الافعال الاقتصادية .(٦)

قد تكون الندرة احدى العوامل الرئيسية التي يقوم العمل الاقتصادي عليها، حيث ان من مهمة الاقتصاد توزيع المصادر الطبيعية Allocation of Natural resourses وحيث أن توزيع هذه المصادر يتحكم فيه ندرة المصادر الطبيعية نفسها فلا غرور أن

---

٦ – Harry Johnson, *Ibid.* P. 204.

نرى عنصر الندرة مسيطرا على النظام الاقتصادي خاصة فيما يتعلق باشباع الحاجيات ففي المجتمعات التي تستطيع وسائل التكنولوجيا الحديثة فيها توزيع المصادر الطبيعية علىافراد المجتمع لاتشكل الندرة مشكلة من المشاكل الاقتصادية ذات الصلة بالعمل الاقتصادي .

علينا أن نفرق بين العمل الاقتصادي والتقنين الاقتصادي ، فالتقنين هو توزيع القيم الاقتصادية النادرة ، وعلى هذا فالعمل الاقتصادي مقنن على وجهين. انتاج الوسائل الاقتصادية يتطلب تقنينا ، ويتطلب في الوقت ذاته اقتصادا في توزيع القيم .

التقنين فيكلاالحالين عبارة عن شعور بالدرجة فقط ، اذ يجمع المحللون الاقتصاديون على أن النظام الاقتصادي لايهتم الا بمشكلة القدرة والكفاءة Efficienc فالعملية الانتاجية قد تكون اقل أو اكثر تكنيكيا وقد تكون اكثر أو اقل اقتصادا ، اما مشكلة تقرير من هو أجدر فهو أمر على درجة عالية من الصعوبة . ففي الانظمة الاقتصادية التقليدية فأن انظمة الانتاج Modes of Production تكون مثبتة ببعضها البعض لدرجة تصبح هذه الانظمة غايات في حد ذاتها ، وفي هذه الحالة فان جودة التكنيك من حيث تحسين اشباع الحاجيات ووسائلها ، تكون ضعيفة نوعا ، ويهتم الاقتصاد التقليدي بدرجة تقنين تكاد تكون معدومة وذلك من اجل الحفاظ على تكلفة بسيطة ، وعلى ذلك فلا نستطيع القول ، في مثل هذه الحالة ، ان هدف العمل الاقتصادي موجة لتقنين كمية الانتاج أو تقنين حاجيات الاشباع أو الاقتصاد ككل ولكن احدا لا يستطيع أن ينكر ما لقيمة التقنين الاقتصادي من اهمية في كل مجتمع من المجتمعات [٧] . ولكن يبقى سؤال يثيره علماء الاجتماع دائما وهو ذلك الذي يتعلق بدرجة تحديد التقنين الاقتصادي بالقيم الاجتماعية السائدة ، وسؤال اخر على درجة لا تقل اهمية من السابق وهو المتعلق بالطرق التي تحد القيم الاجتماعية قضية التقنين الاقتصادي . وللاجابة على هذه الاسئلة فلابد منالنظر الى جميع المتغيرات الداخلية والخارجية للمجتمع والتي بدورها تؤثر تأثيرا مباشرا على النظام الاقتصادي بوجه عام .

---

7 — M. R.Davie, *Negroes in American Society*, (New York: McGraw— Hill, 1949) ,Chapter I/ —٧

للقوة دور كبير في العملية الاقتصادية ، والمقصود بالقوة هنا قوة العمل القائمة على العبودية ، وقد مارس الانسان عبودية أخيه الانسان منذالقدم طمعا في الحصول على قوة عمل المستعبد ، وقد اعتمدت الحضارات اليونانية والرومانية على حقيقة مؤداها أن من حق المواطن امتلاك العبيد للقيام بأعمال الكد **Drudgery** والعناء بالنيابة عنه . وقد اشتبكت كثير من الاقوام مع بعضها البعض في حروب دامية من اجل الحصول على قوة عمل المغلوب كبعض قبائل الهنود الحمر سكان الشاطيء الغربي الشمالي لامريكا الشمالية قديما (قبل تواجد الرجل الابيض في هذه المناطق) وقد شاهدت القرون السابع والثامن وأجزاء من التاسع عشر الامم الغربية كالهولندية والاسبانية والبرتغالية والانجليزية والولايات المتحدة خطفها لاعداد هائلة من الافارقة وبيعهمفي الاسواق الاوروبية أو شحنهم على سفن لايصالهم الىالشاطيء الغربي منالمحيط الاطلنتي، استعدادا لبيعهم لاصحاب المزارع الامريكية في الجنوب، وبيع كثيرون أيضا فيأمريكا الجنوبية خاصة فيمناطق كالبرازيل وغرب الانديز (٨) لقد انتشرت عبودية العمل وبيع العبيد في كل مكان تطلب وجود مزارع وانتاج نوع واحد من المزروعات كالقطن والقهوة والسكر والمطاط ، والمأساة في هذه المأساة ان الذين تحرروا من عبيد الولايات المتحدة قاموا بشراء عبيد لانفسهم ، وبعض السود الامركيين الذين عادوا الى القارة الافريقية قد استعبدوا السكان الاصليين كما حدث في ليبيريا وقد توقف الامر في خمسينات هذا القرن . هذه نماذج من عبودية الانسان للانسان للحصول على قوة العمل . قد تكون العبودية بمعنى شراء وبيع العبيد قد توقف نهائيا كما بقى عليه الحال في السعودية حتى سنة ١٩٦٢ م ، الا ان اثار الاستعباد بشكل غير مباشر قد استمر في الوجود وفي كثير من دول العالم .

وقد استغلتانجلترا والبلجيك وهولندا وايطاليا واسبانيا والبرتغال وغيرها من الدولالاوروبية الشعوب الاخرى فياسيا وافريقياوالتي استعبدت بطريقةبشعة وقد اعتمدت الدول الاوروبية في استعمارها على القوة والعنف ، وعمد الاستعمار الى تشغيل الايدي العاملة الوطنية في المشاريع العامة كبناء الطرق واستخراج

---

٨ 8 —Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* Translated by A. M. Henderson and T. Parsons. (New York: Oxford University Press, 1947) PP. 158-160.

المواد الخام ، وقد فرضت الضرائب على السكان الاصليين ومن لم يستطع دفـــع ضريبة اجبر على العمل اليدوي كما أقر ذلك المستعمر. وقد استعملت هذه الطريقة اكثر ما استعملت ، في افريقيا وبأجور منخفضة جـدا.

على الرغم من استعمال العنف والقوة لاغراض اقتصادية بحته ، الا ان بعض الباحثين قد نظروا الى العملية الاقتصادية على اساس انه نظام قائم على تبـادل الخدمات لاشباع الحاجيات بطريقة سلمية . اما السبب في ذلك فيعود الى عمليــة الانتاج في أي مجتمع لا تتم الا اذا توفر عامل السلم فيها ، فالقضايا التعاقدية وتحويل الخدمات والانتاج لايقوم الا على اساس اتفاق تعاقدي بين المنتج والمستهلك ، فاذا تم هذا التبادل عن طريق استعمال العنف فيعتبر العقد التبادلي غير شرعيا ان لـم يكن ملغيا.[٩] وتتضمن معظـم العمليات الاقتصادية التبادلية مـن انتاج واستهلاك على حق الملكية ، ومن طبيعة مفهوم حق الملكية أن يكون شرعيا ومعترف به والا فانه من الخطأ أن نتحدث عن موضوع الملكيـة .

ويعتبر مفهوم القوة احدى خصائص الدولة ومميزاتها. حقا أن تعريف الدولة لا يزيد عن كونه منظمة قائمة على الاحتكار التام باستعمال القوة في حدود اراضيهـا وعلى ذلك فان أي مجموعة ضمن هذه الحدود ، تحاول استعمال العنف ، فلا يكون ذلك الا بموافقة الدولة أو بمخالفة قوانينها ، فاذا كانت مثل هذه المجموعة منفـذة للقوة رغما عنوجود الدولة فانالدولة في هذه الحالة لاتزيد عنكونها دولة فـي الاسـم فقـط .

ان استعمال الدولة للقوة انما هو نابع من وظيفتها السياسية اذ تتضمن هذه الوظيفة الاهتمام بالعلاقات القائمة بين الوحدات الاجتماعية من أفراد ومجموعات داخل المجتمع خاصة فيما يتعلق بحل النزاع بين الافراد ، وعلى هذا الاساس فـان استعمال القوة بالنسبة للنظام السياسي للدولة عامـل هام في الحفاظ علـى تبادل الخدمات الاقتصادية ومايتضمن ذلك منحقوق للملكية والعقود التجارية الاقتصادية. حقا ان استعمال القوة عنصر اساسي في استقرار المجتمع وأمنه خاصة عندما تتعرض

---

٩ 9— *Ibid.* P. 160

بعض مؤسسات الدولة لمعارضة قوانينها من قبل الافراد . وعلى ذلك نستطيع ان نقرر بأن العملية الاقتصادية عملية سلمية بحتة ، وفي ذلك يقول ماكس فيبر : « ان حقيقة اعتماد العمل الاقتصادي على القوة لايعني انه مثل على استعمال القوة »(١٠) .

ان المقصود باستعمال القوة لخدمة العمل الاقتصادي فهي القوة التي تنطبق على الافراد الذين يكونون خارج نطاق المجتمع. ولكنهم يقدمون خدماتهم العملية فقط كما هو الحال في ظل الاستعمار، أو وجودهم كعبيد، أو السجناء السياسيين أو المجرمين ، وخير مثل على ذلك الذي يروي عن ملك داهومي King of Dahomy الزنجي الذي تعاون مع الانجليز والفرنسيين والبرتغاليين في حصولهم على مراكز تجارة العبيد في بلاده . فلم يكن هؤلاء العبيد مناوئين للسلطة السياسية في داهومي أو مجرمين أو اسرى حرب حتى بيعوا لتجار العبيد من الاوروبيين (١١)

— ٥ —

عناصر الانتاج

تتلخص عناصر الانتاج بالارض ورأس المال والعمل، وتجميع هذه العوامل لخدمة الاقتصاد بوجه عام، أما الارض فهي العنصر الاساسي في الانتاج وتضمن كل المصادر الطبيعية الناتجة عن الارض ، فمن هذه المصادر مصادر اساسية للانتاج كاستعمال الارض للزراعة، كما تتضمن أيضا المهارات التكنولوجية والتجربة والمعرفة واحوال السوق المتغيرة التي تستعمل في زيادة الانتاج ، اضف الى ذلك الدوافع الضرورية في زيادة كمية الانتاج والتي تتضمن غالبا الرغبة في العمل وزيادة الانتاج على الاستهلاك .

10— R. Arnold, *A Port of Trade; Whydah on The Guinea Cost,* **in Polyania,** Arensbery and Pearson (eds). (New York: **Harvard University Press 1957**), PP. 154-176.

11— B. Brutzkus, "The Historoical Peculiarities of **The Social and Economic** Development of Russia, " in **R. Bendix and S. Lipset,** ***Karl Marx*** *Theory of Social Class* (eds) , **New York : The Free Press, 1953). P. 525.**

ترتبط الارض ارتبــاطا وثيقا بالنظام الاقتصادي والذي يمكن أن يطلق عليه اسم (الانتماء الاقتصادي) ويعني هذااستقرار المعرفة التكنولوجية وتوازنها مــع الرغبات العملية الاقتصادية . ويلاحظ الدور الذي تلعبه الثقافة في عملية الانتــاج اذ يقتصر في المجتمعات البدائية على أدوات تكنولوجيــة بسيطة بينما تزداد هــذه الادوات تعقيدا في المجتمعات المتقدمة . ويلاحظ أيضا ان المعرفة والخبرة العمليــة للانسان لاتأتي الاعن طريق التنشئة الاجتماعية أولا والتنظيم العملي ثانيا .

امارأس المال فهو العامل الثاني في الانتاج ويتضمن المصادر الاساسيــة المتوفرة لعملية الانتاج ، ويختلف هذا العنصر عن الارض بكونه متغيرا في النوعيــة والكمية وقد يكون لــه قيمة كبرى معءدم توفره،وقد تقل هذه القيمة بالرغم مــن وفرة راس المال حسب الظروف الطبيعية والاجتماعية والسياسية وظروف الحرب والسلم ومالى ذلك . وكل نظام اقتصادي لايقوم الابتوفر عامل راس المال ، حتى أن الامر يتعدى ذلك بالقول بأن الانتاج لايتم الا اذا توفر راس المال ايضا .

ويعتبر العمل العامل الثالثفي قضية الانتاج ، ويقف العمل على قدم المساواة مع العنصرين السابقين ويتفق العمل مع رأس المال بتعرضه للتغيير حســب الظروف السياسية والاقتصادية اذ يكثر عرضه احيانا او يقل حسب الظــروف المتغيرة ، ولكن عنصر العمل عنصر ضروري في الانتاج .

أما العنصر الرابع والأخير وهو عبارة عن تجميع العناصر الثلاثة الاولى معا لخدمة الانتاج وذلك لتغيير الظروف الاقتصادية واحوالها وتقديم وسائل تكنولوجية جديدة اوانتاج جديد أو تنظيم جديد او فتح اسواق تجارية جديدة .

النظام الاقتصادي على درجة عالية من التعقيد وخاصة عندما يتعلق الامــر بالمجتمع وافراده . ويتعلق الامر ايضا بعوامل الانتاج ولكن هذه العوامل لاتشكل جوهر النظام الاقتصادي باستثناء الارض ،اما عوامل الانتاج الاخرى وباشتراكها بعوامل المجتمع فتظهر النظام الاقتصادي جيدا وخاصة عوامل العمل ورأس المال.

وينظر الىالعمل عادة على أنه خدمة الافراد التي يقدمها للنظام الاقتصادي، سواء كان الافراد ممثلين على شكل عائلات او مجموعات،وتعتبر هــذه الافــراد

والمجموعات عنصرا هاما في توازن عملية الانتاج الى الاستهلاك لدفع النظام الاقتصادي لتحقيق اهدافه، ولا يقتصر العمل على ما تقدمه الأيدي العاملة ولكن الأمر يزيد ليشمل ناتج الفكرة والتخطيط والتنظيم وما الى ذلك ، وعلى هذاالاساس لا بد من التميز بين العمل كأحدى عناصر النظام الاقتصادي الذي يقدمه الافراد وبين الارض كعنصر آخر من عناصر الانتاج، والتي تشكل في حقيقتها عنصرا مختلفا عن عنصر العمل ، وقضية الارض قضية ثابتة. اماعناصر الانتاج الاخرى فهي متغيرة. والارض تتقدم على العناصر الاخرى بحيث تلعب دورا في حركة العمل ورأس المال. وعلى هذا الاساس فقد عمد كثير من الاقتصاديين الى التقليل من أهمية الارض والنظر الى العمل ورأس المال كعناصر لابد من النظر اليها في تقييم العملية الاقتصادية ، ولكننا نرى أن الارض هي العنصر الاساسي في العمل الاقتصادي وما العناصر الاخرى الامكلة لها .

اما رأس المال فتزوده البنوك وشركات التأمين واستثمار الافراد ومصادر اخرى ، في المجتمعات البدائية قد يمل مشروع صغير بواسطة عدد معين من الافراد وبذلك يقدمون رأس مال للانتاج يهدف الى تحقيق غرض اجتماعي معين . وفي هذه الحالة يمكن ان يعتبر رأس المال تبرعا من السياسة الى الاقتصاد وبذلك تلعب السياسة العامة داخل المجتمع دورا اساسيا في العمل الاقتصادي وقد يمتد فيشمل الدولة أيضا اذ لا بد من دعم الدولة لمؤسساتها عن طريق رأس المال للمشاركة في العمل الاقتصادي .

— ٥ —
الملكية كمؤسسة

تشير الملكية الىالاشياء المملوكة والحق في ملكيتها ، وحيث أن حق الملكية يتضمن في ثناياه نقيضة وهو الامتناع عن اعطاء هذاالحق ، بغض النظر عن الجهة التي تعطي أو تمنع ، فان حق الملكية في حد ذاته خاضع لقانون ندرة الاشياء، وعلى ذلك فليس من الصواب الحديث عن حق ملكيةالاشياء التيلا ثمن لها ، كاستنشاق الهواء مثلا ، أو السمعةالردئية . وتكون الاشياء النادرة محسوسة أوغيرمحسوسة اما من الاشياء المحسوسة فهي الارض والبيوت والمباني والمزارع والطرق والمياه

والادوات والملابس والمجوهرات وغيرها . اما ملكية الاشياء غير المحسوسة فهي كالأسماء والعلامات التجارية المميزة Tradr Marks والكتابية والأعمال الفنية من كتب وابحاث ورسوم وتماثيل وما شابه ذلك.

وغالبا ماعتبر العبيد احدى الممتلكات والتي عومل العبيد بواسطتها كأشياء تباع وتشترى وينظر اليها كقطعة ذا قيمة ، وقد اختلف وضع العبيد من مجتمع الى اخر ومن حالة الى اخرى ، من حالة عدم ملكيتهم لشيء ما الى اعتبارهم جزء من ممتلكات المالك ، اما العلاقة التبادلية بين السيد والعبد من حقوق وواجبات فقد اختلفت ايضا من مجتمع الى اخر ، وغالبا ماقامت العلاقة بين السيد والعبد بطريقة تعسفية للغاية .

ولا نفصل موضوع الملكية عما نطلق عليه اسم « المكافأة » Reward فالسمعة الحسنة لشركة من الشركات تحصل على مكافأة نتيجة لسمعتها الطيبة في السنوات الماضية التي عملت بها، وتعتبر هذه المكافأة جزء من حق الملكية وتستطيع الشركة ان تبيع اسمها ايضا وتعتبر عقد البيع احد مواضيع الملكية، ويعتبر المكافأة ورمزها جزءا من حق الملكية ، أما بعض المكافآت ، كحب الزوجة لزوجها لاتعتبر ملكية متحولة أومنقولة أو معرضة للبيع أو لعقد من عقود الايجار، فقد يفقد الزوج حب زوجته نتيجة لاسباب معينة ولكنه لايستطيع تحويله أو تأجيره وتستطيع الزوجة فقط ان تفعل ذلك حتى وان تدخل الزوج في بعض الحالات وفي بعض المجتمعات البدائية. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقرر أن المكافآت أو رموزها تعتبر حق من حقوق الملكية خاصة اذا كانت تابعة لنظام التحويل والتغيير والانتقال ، أما تلك المكافآت ورموزها ذات الصبغة الفردية النفعية الخالصة تعتمد اعتمادا وثيقا على الوصال الشخصي Personal attachment

وينطوي مفهوم الحق علىوجود الواجب ، فعلى هؤلاء الذين لا يملكون حق الملكية واجب ومسؤولية عدم التدخل في شؤون من له الحق في الملكية ، وعليه يمكن النظر الى حق الملكية كمؤسسة تنظم علاقات الافراد مع بعضهم البعض بناء على ما يملكوه معا أو فرادي من اشياء ، ويمتد الأمر ليشمل توازن النظام الاقتصادي واستقراره نتيجة لما يتضمنه من قوانين تحويلية منفردالى اخر ومن

جماعة الى اخرى بناء على ندرة السلع المتواجدة . وبغير هذه النظرة الى الملكية يصبح النظام الاقتصادي غير قادر على العمل في جو سلمي .

ويمكن النظر الى الملكية والحق في امتلاكها بناء على الاشياء التي يملكها الاشخاص والحق في استعمال مايملكه الفرد اوالافراد كتحويل دخولهم الى اقامة مصنع من المصانع اوتحويل ارضهم الى بناء مستشفى اومشغل وهكذا ... وتلتزم حقوق الملكية فيما يجب ان يحوله المالك ببعض القوانين ، فمن يستعير كتابا من المكتبة ليس له الحق في تمزيق الكتاب ولكن له الحق في قراءة الكتاب؛ وآخذ مايلزمه من فوائد ونقاط من ذلك ، فحق الملكية هنا يلزم المستعير ان لايتصرف في الكتاب اكثر مما يجب ان يتصرف فيه كأن ينقله أويصوره مثلا الا بأذن من صاحبه ، ومستأجر البيت لايحق له ازالة احد الجدران من الداخل بحجة توسيع غرفة النوم بدون اخذ موافقة صاحب البيت على ذلك .

من انواع الملكية حق الاستعمال كالسماح للشركات الاجنبية التنقيب عن البترول في اراضي منطقة الخليج مثلا مقابل ثمن معين او نسبة معينة تدفع للدولة مالكة الارض ، وينطبق ذلك ايضا على حق مؤلف كتاب مانصيبه المادي من الناشر بعد طبع الكتاب وتوزيعه ، كما ان للمؤلف الحق في ان لايبيع الناشر الكتاب الى مؤسسة اعلامية كأخراجه على شكل فلم سينمائي بغير استشارة وموافقة المؤلف. أماالملكية الخاضعة للتحويل والانتقال تتضمن حق ملكية الاشياء وتحويلها أو تحطيمها او مشابه ذلك . فالطعام مثلا قيمة تتحطم وتتحول عند الاكل ، وحق ملكية التحويل يلاحظ في نقل ملكية الاشياء من شخص الى اخر كالهدايا والبيع والتأجير من ارض وخلافه ، فتحويل ملكية الارض من فرد الى اخر يعني حق استثمار الارض وبيعها وتأجيرها وانتقال كل مايتعلق بشأن الارض منمالكها القديم الى مالكها الجديد وعليه فان حقوق تحويل الملكية وانتقالها تدل على تعريف حقوق تحصيلها ، اما الملكية التي حصل عليها فرد عن طريق الارث فينطبق عليها ايضا بعض القوانين والمحذورات التي تمنع مالكها من التصرف بها حسب ما يريده، بل بمقتضى نصوص الوصايا ، كأن تنص وثيقة الوصية بأن تنتقل ملكية ارضه الى ابنه بعد وفاته علىان تنتقل الى ملكية حفيده بعدوفاة ابنه وهكذا، اضف الى ذلك أن قواعد ملكية الاشياء أوتحويلها او تحصيلها من قبل افراد اخرين يعتمد

اعتمادا كليا على الاوضاع الاقتصادية العامة كثمن السوق المطروح في ذلك الوقت وكمية الطلب ولا يقتصر الامر على نظام الملكية كمؤسسة قائمة بذاتها .

اي نوع من انواع الملكية يمكن ان يكون في يد فرد واحد أو في ايدي مجموعة من الافراد كالنظام الذي كان سائدا في روسيا قبل الثورة الروسية حيث تملك الاسرة الواحدة قطعة من الارض للعمل بهاولكنها لاتستطيع ولايستطيع أي فرد من أفراد الاسرة بيع هذه القطعة أوتحويلها ، وعلى ذلك فقد اتصف نظام الملكية الروسية في تلك الفترة بعدم المساواة ، اضف الى ذلك انهذا النظام لم يشجع الفلاحين على تقديم أدوات جديدة للانتاج ، وحيث أن لكل منهم الحق في القرية التي يعيشون فيها والحقول التي يعملون بها (على الصعيد النظري) فقد عمدوا الى زيادة النسل اكثر بكثير من قدرة الارض على الانتاج [١٢].

تختلف الملكيات من مجتمع الى اخر ، ففي المجتمعات الغربية الحديثة تتحدد الملكية ، في غالب الاحيان ، بناء على العقود المبرمة ولمدة من الزمن ، ويمكن أن يستأجر المرء بيتا أو اداة انتاج لفترة من الزمن بدءا من الساعة الواحدة وحتى العام الواحد أوما يزيد عن ذلك بكثير . ففي فترة الاقطاع الاوروبي كان النظام المأخوذ بـه بين المالك والاقطاعي الصغير Vassal أن يمتد في الزمان الى أن يموت احدهم ، واخذ الامر في التحول رويدا رويدا بانتقال الملكية لابناء المالك وانتقال حق استئجار الارض لابناء الاقطاعي الصغير وقدتطور هذاالوضع نتيجة لتطور الوضع السياسي بشكل عام ، والذي اخذ في القوة بعد أن كان ضعيفا،وكان الاقطاعي الصغير لا يستطيع حماية نفسه من جهة ، وتنظيم الاعمال بين الخدم العاملين في الارض من جهة اخرى ، الا عن طريق حماية المالك له . وهذا المالك يرتبط بحماية مالك اخر (لورد) اكبر منه وهكذا ، وقد طور هذا النظام مفهوما

12 — For an exscellent comparison of Roman,, Fedual and Modern Property see C. R. Noyes. *The Instituation of Property: A Study of the Development, Substance and Arrangement of The System of Property in Modern Anglo-American Law.* (London: Longmans, Green and Co. 1936) .

جديدا يربط بين علاقة اللورد والاقطاعي الصغير واقناع خـــدم الارض ان الطبقات العليا من لوردات واقطاعيين يعملون لحمايتهم .

وعلى هذا الاساس فان الملكية كانت محددة باطراف عديدة من اللوردات والاقطاعيين والخدم ، وعلى ذلك فقد كان من الصعب تغـــير أو انتقال وضـــــع الارض من حال الى اخر ، أما النظام المعمول به حديثا في الدول الغربية فهو على النقيض من ذلك تماما: اذ يحقق للفرد امتلاك كل الحقوق التابع لموضوع ما كالارض مثـــــــــلا.

اما النظام الروماني فقد اختلف عن كلا النظامين ، فهو يتشابه بالنظـــــام الحديث من ناحية امتلاك الموضوع الواحد من قبل فرد واحد ، وهو يختلف عنـــــه بكون الموضوع المراد امتلاكه كقطعة من الارض مثلا تتألف من مجموعة من الحقوق، الامر الذي جعل على الملكية الرومانية نوع من القيود علـــى استعمال الملكيـــــــة والثروة[١٣]. وتتميـــز الملكية في الدول الغربية الحديثة بمرونة اكثر في ظـــل النظـــام الراسمالي ، فزيادة عدد الملاك في النظام الراسمالي يؤدي الى مزيد من المرونـــة في انتقال الملكية وتغيرها ، ولكن هذا في الوقت ذاته يؤدي الى صعوبة استغلال المصادر الطبيعية بموجب خطة عمل واحدة .

قد تكون الملكية فردية بمعنى أن يمتلكها فرد واحد أو يمكن أن تكون في أيدي افراد ، ويمكن أن يكون هذا النوع من ملكية الافراد متواجـــد في المجتمعـــات ذات الطابع القبلي او العشائري، اذ يملك افراد القبيلة او العشيرة المواشي جميعـــــا، وقد يملك فرد بعض منها ، اما ملكية الارض ووسائل الانتاج ففي الغالب تملكهـــا القبيلة ، وعند استقرار القبلية واتجاهها للزراعة اكثر توزع الملكية على العشائـــر والعائلات ، بعبارة اخرى كلما ازداد استقرار المجتمع كلما ظهرت نوازع الملكيـــة الفرديـــة بشكل اكبـــــر .

أما الملكية الفردية فيمكن أن تضم اشتراك الاعضاء في ممتلكات العائلـــــــة او القبيلة ككل ، وتقسم هذه الاسهم المشتركة بين الافراد حسب علاقات النسب

13— Davis, *Human Society* (New York: **Macmillan**, 1949), P. 466 .

القريبة ، فكلما اقترب الفرد من الهرم العلوى من القبلية ازدادت اسهم امتلاكـــه، وعلى ذلك يمكن أن نقول ان صغار السن المبعدين عن الهرم القبلي قد لا يتأتـى لهم الحصول على اي نوع من انواع الملكية الا بعد وفـــاة ابائهم ، وحيث أن رب الاسرة غالبا ما يقوم بدور اداري كالذي يدير شؤون افراد اسرته فان هذا يتطلـب منه استشارة افراد اسرته قبل ان يقدم على اي عمل يخص الملكية كالبيع او توقيع عقد من العقود او التأجير أو كتابة وصية من الوصايا التي تخص الملكية ، وحيـث ان هدف نظام الملكية العام ضمان حقوق الافراد ، سواء كان ذلك داخل المجتمع أو داخل الاسرة ، فان الافراد لا بد لهم من الاعتماد على نوع من العمل يضمنـــون بواسطته الحفاظ على ملكيتهم أو زيادتها ، ولا يتم هذا الاعن طريق قوانين خاصـة تضمن الملكية الفردية أو الاسرية ، وعليه يمكن ان يقال ان ملكية العائلة لا تعني زوال ملكية الافراد وفي كثير من الحالات يمكن أن تحول ملكية الاسرة العامة الى ملكية يملكها الافراد جميعا وذلك نتيجة لاعمالهم الخاصة والتي تكون عادة مرتبطة في خدمة العائلة أو القبيلة بشكل عـــام .

أما الملكية الجماعية التي تظهر على شكل شركات عامة والتي طورت فـــي المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية على السواء بدءا من القرن التاسع عشر . وقد تطورت هذه الملكية نتيجة لشعور الافراد بأن عملهم المتضافر يؤدي الى نوع مـــن الانتاج المثمر والفائدة العامة ، ففي الدول الرأسمالية تعتبر الملكية الجماعية عبارة عن تجمع لمجموعة من الافراد كادارة مزرعة أو انتاج سلعة معينة للحصول علـى زيادة في رأس المال ، وتقوم الملكية في هذه الحال على أساس من العقد المبـــرم بين الاطراف المشتركة ، وعلى الرغم من أن هذه الجمعيات قد قامت طواعيـــة باختيار الافراد الحر الا ان القانون غالبا مايضمن الحقوق الفردية ، ففي الولايات المتحدة مثلا اقيمت كثير من هذه الجمعيات في القرن العشرين كشركات الكهربـاء والماء والغاز ومـــا الى ذلك .

أما في الدول الاشتراكية فقد انتشرت آراء الملكية الجماعية نتيجة للنظريـــة الماركسية تحت قانون الحماية للافراد ، وتتواجد الملكية الجماعية جنبا الى جنب مع الملكية الفردية في الدول الاشتراكية وكذلك ملكية الدولة لوسائل الانتاج ، ففـــي الاتحاد السوفيتي ظهرت الملكية الجماعية بامتلاك المزارع والتي تملكها الدولـــة وترتبط ادارة هذه المزارع بتشريعات الدولة وتشرف الدولة على الانتاج والتوزيع وما الى ذلك ، وبهذا تكون الجمعيات التعاونية في الدول الاشتراكية على خلاف مـــا هو موجود عليه في الدول الرأسماليـــة .

عوائق حقـــوق الملكيـــة

لا بد من وجود قوة تضمن أمن المؤسسات الاقتصادية ومن ضمنها حقـــوق الملكية ، وتعتبر قوة القانون بمثابة العمود الفقري التى تقوم عليه حقوق الملكيـــة، لقد اعتقد فلاحو روسيا والصينوفرنسا قبل الثورات الروسية والصنيةوالفرنسية ان ملاكي الاراضي لايستحقون ملكية الارض ، وكان يثور الفلاحون ضد اسيـــاد الارض بين الفينة والفينة الاخرى كلما لاح لهم في الافق مجالا ووجـــدوا من يساندهم، وقد ناصر الفلاحون الثورات التي قامت في الاصقاع المذكورة ضد ملاك الاراضى ، وعلى الرغم من استعمال القوة التي استعملها الثوريون في تغيير وضع الملكية التي كانت خاضعة لملاك الارض قبل الثورة وتحويلها لملكية الفلاحين أو الكية الدولة . فان تثبيت وضع الملكية يعتبر عنصرا من العناصر المقدسة ولكن هناك افـــــراد يعتقدون أن مجرد استيلائهم علىالارض واستغلالها وجعلها منتجة تعتبر ملكا لهـــم بغض النظر عن الاعتبارات القانونية ،يقول ديفس Davis في ذلك :

. . . . وعندما تكون حقوق الملكية احدى العناصر الرئيسيـــة في الانتاج والتي تمارس منقبل افراد لايستغلونها على الوجـــه الاحسن والافضل ، فان هذه الحقـــوق تحول لاولئك القائمـــين على وسائل الانتـاج . ان الذي يبقى من حقوق المالك الذي لا يستعمل ملكيته يعتمد على عدة عناصر اهمها :

١) الوظيفة الاجتماعية القائمة بينه وبين مستعملي الملكيـــــة بغض النظر عن طبيعة العلاقة بينه وبين الملكية .

٢) شدة الصراع داخل المجتمع من أجل الحياة سواء كان هـــذا الصراع موجه ضد الطبيعة أو ضد المجتمعات الاخـــرى [١٤] .

14 — On such conflicting dreams of ownership of land among **both** the nobles and Serfs in Russia see B. Brutzkus, "The Historical Peaculiaities of the Social and Economic Development in Russia," in Bendx and Lipset. *Ibid.* PP. 520-523 .

حقا لقد ضعف وضع اصحاب الاراضي الذين لايعملون في الارض في كل من فرنسا وروسيا بعد أن ضعفت وظائفهم الاجتماعية كاقطاعيين. ففي روسيا مثلا، وبموجب تشريع سنة ١٧٦٢ الذي نص على انهاء خدمات النبلاء للدولة بينما كان يحلم هؤلاء النبلاء في تطوير مفهوم حصولهم على ملكية الاراضي ملكية مطلقة والتي كانت قد اعطيت لهم من قبل الدولة لقاء خدماتهم لها، ولم يكن يكتفي النبلاء بحقهم في ملكية الارض فقط بل وملكية من يعمل فيها . وكان من يعمل في الارض ايضا يحلم بأن يمتلك الارض تماما كما كان يحلم النبلاء،بناء على عملية التوارث العملي لعائلات المزارعين والتي جعلتهم يعتقدون بأن لهم الحق في امتلاك اجزاء من الارض التي يعملون عليها ان لم يكن امتلاك كل الاجزاء [١٥] .

يتميزالنظام الاقطاعي بارتباط نظام الملكية بالمؤسسات السياسية ارتباطا وثيقا ، وقد ظهر النظام الاقطاعي في أوروبا نتيجة لغياب سلطة سياسية مركزية، ففي مثل هذاالوضع ، فان من يملك شيئا ، بما في ذلك حياته نفسه ، كان ينظر الى كيفية امكان ابقاء ملكيته في حوزته وان كان قادرا على الحفاظ عليها ، وكان على الضعيف أن يخضع للقوي من اجل الحماية، وعليه فقد عمد فلاحو الارض الى الخضوع للاقوياء وذلك من اجل الحماية ، وحيث ان النظام الاقتصادي لم يكن يعرف نظام النقد والتبادل بحيث يدفع الفلاح لان يقبض على القوة السياسية والحماية ، فلا غرو أن نجد ارتباط نظام الملكية بالوضع السياسي العام ، ان احدى الامور الهامة التي لابد من النظر فيها عند الحديث عن نظام الملكية انما هو قوة أو ضعف السلطة السياسية ، فعند المقارنة بين المجتمعات الاقطاعية الاوروبية مثلا نجد أن النظام الاقطاعي قد نما في فرنسا نتيجة لضعف السلطة السياسية بينما بنى الاقطاع الانجليزي علىسلطة سياسية قوية فاتحة منح الحاكم بموجب قوته توزيع الارض على جنوده . وقد اعتاد مزارعو الارض اعطاء ولاءهم لمالك الارض ، أمافي فرنسا فلم يستطع نبلاء الارض احتواء ولاء الفلاحين العاملين في الارض وكان من السهل على الفلاحين تغيير ولائهم من نبيل الى اخر حسب الظروف المواتية وذلك لضعف النبلاء والذي انعكس هذا الضعف على ضعف في قمة هرم السلطة السياسية الفرنسية [١٦].

15— " Fedualism " in *The Encyclopedia of Social Science*. Vol. 6.

١٦- ١٦٢ أبي عبيد ، **الاموال** ، ص ٢٢٣ ، نقلا عن علي الخفيف ، ذكر سابقا ، ص ٢٣ .

وحتى عند غياب السلطة السياسية القوية فقد لعبت القوة دورا كبيرا في الحفاظ على الملكية او انتقالها من مالك الى اخر ، وقد نظرت القوانين العامة النابعة من السلطة السياسية وضع محذورات على الملكية من اجل الصالح العام . ولذا يمكن النظر الى الملكية على انها حق غير مطلق ، وقد وضعت القوانين والشرائع لتثبيت ذلك .

ومن العوائق لحق الملكية ايضا ما هو متعلق بنوع الشيء المراد تملكه. ففي الوقت الحاضر مثلا يحذر على الانسان أن يتملك انسانا اخر ، وذلك لان لكل انسان حق في ملكية حياته ونفسه ، وقد سمحت بعض القوانين في انتقال ملكية بعض اعضاء الجسم من شخص الى اخر كزرع كلية أو نقل عين من شخص الى اخر. بشرط أن لا يضر مثل هذا العمل بالأخلاق الاجتماعية العامة، أما بالنسبة للأجساد الميتة فلها الحق ايضا في أن تدفن ، ويمنع تملك بعض الاشياء وذلك لاسباب فيزيائية طبيعية مستحيلة أو لان القانون يفرض ذلك . فيمنع امتلاك الانهار الجارية أو الهواء أو البحار من قبل اي فرد . ويؤكد القانون العام ان مثل هذه الامور ملكية للافراد جميعا .

وكذلك يمكن للدولة أن تعتبر اشياء معينة ضمن ملكيتها ، واصبح من المتعارف عليه لدى الدول ان تكون شواطىء بحارها ومجاري الانهار والغابات والمواد الخام والمعادن والثروات الطبيعية والارض غير المملوكة من احد والامواج الصوتية كامواج الراديو ووسائل الاتصال وذلك من اجل الصالح العام . كل هذه الامور متعارف عليها على أنها تابعة لملكية الدولة . وتمنح الدولة ، في الدول الراسمالية الغربية على الاقل ، بين الفينة والفينة الاخرى ، الافراد حق استغلال مصادر الطاقة أو اقطاعهم الاراضي لاستصلاحات زراعية وذلك من أجل الصالح العام . أما الدول الاشتراكية فان معظم المصادر الطبيعية هي ملك للدولة. فالارض ورأس المال المنتج والخدمات العامة ملك للدولة ، ويمتد الامر احيانا ليشمل الملكية الفردية ، فالملكية الفردية في الدول الاشتراكية ايضا محدودة ففي الاتحاد السوفيتي مثلا لا يحق للفرد ان يملك اكثر من منزل واحد ، ولا يسمح باي حال من الاحوال للملكية أن تدر ارباحا كتأجير بيت أو الحصول على فوائد مادية من جراء ذلك .

ـ الاوضاع العامــة واثرها في حقــوق الملكيــة

للاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية تأثير بالغ في حقوق الملكيــة فعلى الصعيد السياسي تقرر السياسة العامة نوع وكمية الملكية الفردية الخاصة، وبالتالي فان للسياسة دور كبير في توزيع الثروة أواعادة توزيعها والتصرف بالمصادر الطبيعية القائمة ، ومن ثم يكمن أننفهم ايضا دور الثروة وما تلعبه مندور فـــي المنظمات السياسية ، اذ ان احدا لايستطيع أن ينكر دور الغنى والثروة والملكيــة في الحصول على القوة السياسية كما يلاحظ الان في الدول الراسمالية الصناعيــة وعلى هذاالاساس فلا عجب أن نرى كثيراً من الفلاسفة يقفون ضدتركيز الملكيــــة في ايـدي أفــراد معنيين، فقــد هاجم افــلاطون في جمهــوريتــه الملكيــة الخــاصــة، واعــتــبــرهـــا نذيــر شؤم لانــحــطاط الجــمــهــوريــة لأن المــلوك الفــلاســفــة ورجــال الحــامــيــة، اذا جمــعــت الثــروة بيــن ايــديهم والقــوة السيــاسيــة، فانهم يصبحــون اعــداء للشعب. وقــد حث أرســطو في كتــابــه السيــاســة على ضرورة توزيــع الثـروة بعدالة بين افراد الشعب خشية من حدوث الثورات التي تؤدي لزعزعة امــــن واستقرار المجتمع ، وقد ركز افلاطون على قضية ان التمرد الشعبي العام لاياتي الا عن عدم التساوي في الغنى ، وعلى ذلك فقد نادى بمنع تقديم الهدايا Gifts لبعض الافراد،واكد في الوقت نفسه ضرورة وضع قوانين صارمة ضد قوانينالارث وهي احدى الطرق التي تبقي الثروة مجتمعة في ايدي العائلات القلية . وقد استمرت هذه النداءات في مختلف العصور لتوزيع الثروة توزيعا عادلا وتحطيم الملكية الفرديــة حتى الوقت الحاضر كما يلاحظ الامر في الفلسفة الماركسية واتباعها .

اما على الصعيد الاقتصاديفانه من الملاحظ التأثير المتبادل بين الملكيةوالنظام الاقتصادي القائم ، ويلاحظ أيضا ان الثورة الامريكية لم تقم لنيل الاستقلال منبريطانيا فحسب بل نادت ايضا بتوزيع ملكية الاراضي على الافراد . وبالفعل هذاما قامت بــه الحكومة الفدرالية بعدالاستقلال ، ولا يختلف الامر كثيرا في النظام الاشتراكي الــذي سن قوانين تحد من الملكية الفردية ، الفرق بين النظامين الرأسمالي الامريكـــــــي والاشتراكي الروسي انالاخير قدعمد على جمع الملكية في يد الدولة .

اما على صعيد تطور المجتمع وتقدمه فقد آمن منظروا الفكر الراسمالي ان الملكية الفردية الخاصة تؤدي بالانسان الى ان يبحث جادا عن امتلاك اشياء اخرى وبذلك يضمن المجتمع تقدما واستقرارا. أما منظروا الفكر الماركسي والاشتراكي فيجدون عكس ذلك ويركزون على الملكية الجماعية بدلا من الفردية .

— ٨ —

الملكية في الاسلام

تنبع نظرية الملكية في الاسلام من ان الملك كله لله تعالى قال تعالى : « ولـه ما في السموات والارض» (النحل،٥٢) وقال ايضا: «قل لمن ما في السموات والارض قل للـه » (الانعام ، ١٢) وجاء في (يونس ، ٥٥) « الا ان للـه مـا في السموات والارض » وذكر الله تعالى في سورة (البقرة ، ١٠٧) ، « الم تعلم ان اللـه له ملك السموات والارض » . وقد سخر الله ملكه للانسان ينتفع بـه كما نص على ذلك في الاية ٢٩ من سورة البقرة اذ قال : «خلق لكم ما في الارض جميعا» وعلى ذلك يستطيع لانسان أن ينتفع من ملكية الله في حدود ماأمر الله به واجتناب ما نهى عنه .

وقد اقر الاسلام الملكية الفردية والجماعية بدليل ماقام بـه رسول الله (صلعم) بعد الغزو اذ جعل لكل غاز ممن شارك ملكية خاصة تطبيقا لقوله تعالى : « واعلموا ما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربي واليتامى والمساكين » . أما لاربعة أخماس الباقية فهي لجماعة المسلمين .

اذا كان الانتفاع بالملكية لجماعة من الناس كانت ملكية جماعية ، وقد تكون الملكية عامة كملكية الدولة لاموالها ومرافقها العامة من طرق وقناطر وانهار ، واذا كـان لانتفاع لفرد واحد من الافراد كانت ملكية فردية .

يتجلى اقرار الملكية الفردية في الاسلام فيما نزل من ايات قرآنية وفيما فرض من الأرض،وأما اقرار الملكية الجماعية فظاهر في المساجد والوقف وذلك من اجل الصالح العام ، ويعتبر بيت مال المسلمين ملك للمسلمين جميعا لكل منهم فيه حـق وللفرد ان يسأل الخليفة أو القائم على الامر في ذلك ، وفي ذلك يقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب « من أراد أن يسأل عن ذلك المال فليأتني فان الله تبارك وتعالى جعلني لـه خازنـا وقاسمـا »[١٧] .

---

١١ — المرجع السابـق، ص ٢٥ .

ومجال الملكية الجماعية في الاموال لاتحده حدود في الشريعة الاسلامية ، وان مجال الملكيةالفردية لا يتناول من الاموال ماكان قائما في محله باديا لكل منقصد اليه بحيث لا يتطلب الحصول عليه جهدا او عملا ، ومنفعته لمصلحة المسلمين[18]

ويلاحظ أن عدوان احدى الملكيتين على الاخرى محروم ، فلايجوز أن يتملك الفرد ما هو ملك للجماعه،ومخصص للصالح العام،الا اذا رات المصلحة العامة ذلك. ويجوز عندئذ تملك الفرد بعد التعويض عن قيمة الشيء المراد ملكيته ، كما لا يجوز للجماعة ، التي غالبا ماتتمثل بولي الامر، الاعتداء علىأملاك الافراد بحجة تحويلها لمصلحة جماعة المسلمين .

عمد الاسلام الى اقرار الملكية الفردية على أن لا تتخذ مصدرا للفساد والتنازع او الى خلق الصراع بين فئات المجتمع،وكأن تتخذ ذريعة لاشباع الشهوات والانغماس في الملذات أو تستعمل كوسيلة للتسلط والطغيان ، لذا فقد سن الاسلام نظاما للملكية وشرع لها احكاما ، حقا لقد عمد الاسلام الى اقرار الملكية الفردية وذلك من اجل صالح الفرد وصالح الجماعة ، وقد نص الاسلام على كون الملكية الفردية ضرورة اجتماعية لذلك فقد اضفى عليها الحماية وذلك من اجل المحافظة على الحياة وضرورتها فالملكية في الاسلام واجبة بقدر ما يمكن أن يدفع بها من ضرر ووجوب المحافظة عليها والسعي ورائها « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله، الجمعة ١٠» . وقد حرم الاسلام اتخاذ الملكية وسيلة للترف والفسق البغيض (حتى اذا اخذنا مترفيهم بالعذاب اذا هم يجأرون لا تجأر اليوم انكم ما لا تنصرون) (المؤمنون ٦٤ ، ٦٥) .

يدرك الاسلام رغبة الفرد وغريزته في حب التملك . والواقعان غريزة التملك لدى الفرد تتفوق علىغيرها من الغرائز باستثناء غريزة حب البقاء . ولذى يلاحظ الفرد كادحا ساعيا لجمع المال والاستكثار منه كوسيلة لاشباع غريزة حب التملك، يقول عليه السلام « لو كان لابن آدم واديان من المال لابتغى ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب » (رواه مسلم ، جـ٣ ، ص ٩٩) . وجاء في نفس المصدر انه قال (يهرم ابن آدم وتشب معه اثنتان : الحرص على المال والحرص علىالعمر » وعلى هذا الاساس فانه لايلاحظ في القران الكريم او الاحاديث النبوية مايدل على تقييدالملكية الفردية ، بل اباح للناس أن يتملكوا ما وسعهم التملك الى حيث يشاؤون ما دام ذلك

---

١٨ ــ المرجع السابق ، ص ٢٧ ــ ص ٣٥ ،

لا يتعارض مع ما حرمه الله وذلك لان هذا متفق مع الميول الانسانية من اجل تحقيق نظام المجتمع العادل ومتفق ايضا مع مصلحة الجماعة في سبيل تنمية اموالهم لاجل صالح المجتمع ككل . ويشير القرآن الكريم الى التملك الفردي عند الحديث عن المهر : « وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلاتأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا » (النساء ، ٢٠) .

كما أن للمال والثروة والغنى منافع في اقامة حياة الانسان وحياة اسرته من اجل الانفاق في سبيل الخير المتعددة ، فان للمال والثروة والغنى اثام اذا استعمل في مجال الترف والفسق والقوة والسيطرة ويرى الاسلام ان المال بيد صاحبه قد يكون نعمة يحصل بواسطته على الطيبات الدنيوية ويستعمله في التقرب لرضاء الله ومن ثم حصوله على نعمة الاخرة ، وان شاء الفرداستعمل المال للحصول على ملذات الدنيا ومفاسدها واستعمالها كوسيلة للظلم والطغيان ، قال تعالى: « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (اقرأ) . وقال ايضا : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعاموالحرث ذ لكمتاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » (آل عمران ، ١٤) ويقول ايضا: « انما اموالكم واولادكم فتنة » (التغابن ، ١٥) .

وقد قيد الاسلام الملكية الفردية وجعلها شرا اذالم تنفق في سبلها المشروعة قال تعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ماكنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون » (التوبة ، ٣٥) . وكذلك فقد حدد الاسلام الملكية التي تؤدي بصاحبها الى الترف واللهو ، يقول تعالى : « واذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا » (الاسراء ، ١٦) .

— ٩ —

الملكية في الماركسية

تعتمد النظرية الماركسية في عرضها لقضية الملكية على الدراسة التي قام بها لويس مورجان Lewis Morgan بعنوان : **المجتمع القديم : اوالبحث في خطوط التقدم**
Ancient Society of Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Throught Barbarism to Civilization .
البشري من الوحشية عبر البربرية إلى الحضارة[١٩] المنشور سنة ١٨٧٧ . وقد اكتشف

١٩ـ فردريك انجلز Fredrick Engels **اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** (موسكو : دار التقدم ، ١٩٨١) ، ص ٨ . الترجمة العربية لالياس شاهين .

مورجان نتائج مشابهة لتلك التي توصل إليها كارل ماركس عند دراسته للمفهوم المادي للتاريخ. وقد قام انجلز بعرض نظرية الماركسية في الملكية في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**..

ينطلق انجلز منتقضية تحكم الدين ، وخاصة اسفار موسى الخمسة (التوارة)، في عدم جراة الباحثين في تاريخ العائلة ، وقد كان الاعتقاد السائد أن العائلة القديمة، بأستثناء قضية تعدد الزوجات ، مشابهة الى حد كبير شكل العائلة الحديثة ، وعلى ذلك،يقول أنجلز ، لم يكترث الباحثون في اجراء بحث علمي في تاريخ العائلة لانهم قد زعموا انه لم يطرأ تغيير كبير على تطور العائلة . وقد تطرق الباحثون احيانا الى دراسة بعض المراحل التاريخية ووجود فترات تميزت فيها العائلة بعلاقات جنسية غير منمظة وذلك في الفترات الاولى من تطور الحياة العائلية [٢٠] .

يقرر انجلز أن تاريخ دراسة العائلة قد بدأ عام ١٨٦١ عندما صدر بحث باهوفن **حق الام** . وقد تضمن كتاب **حق الام** لباهوفن النقاط الرئيسية التالية :

١. كانت العلاقات الجنسية في بادىء الامر عند بني الانسان غير محددة وغيرمنظمة.
٢. هذه العلاقة الجنسية غير المحددة دليل واضح على غياب الابوة ، وعليه فقد ارتبط النسب بالام وليس الاب .
٣. نتيجة للنسب الامي فقد تمتعت النساء بمنزلة جليلة .
٤. ارتبط الزواج الاحادي بادىء ذي بدء بمخالفة دينية مؤداها مضاجعة المرأة لاكثر من رجل غير زوجها .

ويستدل باهوفن على ذلك من خلال الادب الكلاسيكي ، ويربط باهوفن عملية انتقال فترة إلى اخرى كالانتقال من فترة النسب الأمومي إلى الزواج الأحادي بالتصورات الدينية الجديدة – وخاصة لدى الاغريق – عندما نصبوا الهة جديده بدلا من القديمة. وعلى ذلك يعتقد باهوفن على أن التغير الديني وليس التغير الاقتصادي هو الذي قلب مفاهيم الحياة لدى الانسان القديم وبالتالي فقد قلب العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة [٢١]. ففي تحليله لمسرحيات اسخيلوس يجد باهوفن دراما الصراع بين حق الام الذي أخذ في الاضمحلال وحق الاب الذي اخذ في البزوغ في العهد البطولي ، فعند مقتل اغمنون على يد زوجته بعد عودته من حرب طروادة انتصر ابنه ،اوريست

٢٠ – المرجع السابق . ص ٩ – ١٠ .
٢١ – المرجع السابق . ص ١١ .

لمقتل ابيه وذلك بأن قتل امه . وعلى ذلك تطارده الحاميات الشيطانية لحق الام.والذي تعتبر هذه الحاميات قتل الام افــدح جريمة يمكن أن ترتكب . ولكن الاله ابولون الذي اقنع اوريست ، عن طريق وسيط الايحاء . بقتل امه ، يمثل مع غيره من الالهـــة ، تمثل الوضع الجديد القائم على حق الاب . وبناء علىذلك فلا بد منأن تقوم هذه الالهة بحماية اوريست ، وتقوم اثنينا بدور القاضي الذي يستمع لكل من الحاميات الشيطانية المنتصرة لحق الام وابولون وغيره من الاله المنتصرين لحق اوريست ، ويثير اوريســت سؤالا في محاكمته كالتالي : لماذا تنتصر الحاميات الشيطانية لامه على الرغم منارتكابها لجريمتين اثنتين : قتل زوجها اغمنون وهو في الوقت نفسه والده بينما هو لــم يقم الا بجرم واحد : قتل القاتلفلماذالا تطارد هــذه الحاميات والدته هي التي بـــدأت في القتل ؟ وتثير الحاميات جوابا مثيرا ومؤداه : لا توجد قرابة دم بين اغمنون وزوجته، وتسترسل الحاميات الشيطانية في الدفاع عن رأيها ويعرف من الحديث أن الحاميات لا تتدخل في الامر الااذا انعدمت صلة الدم بين الافراد،ولا بد للحاميات من التدخل فـي الموضوع اذا كانت هناك قرابة دم بين الاطراف المتنازعة ، وبعد أخذ ورد تقرر اثينا بوصفها رئيسة المحكمة لصالح أوريست واعلان براءته ، وبذلــك ينتصر حــق الاب علـى حـــق الام .

يؤكد انجلز ان بحث باهوفن أول من قدم البرهان من خلال الادب الكلاسيكـي القـديم ان الشعوب القديمة قد عرفت حياة الحق الأمومي قبل دخولها في الزواج الآحادي، ويضيف انجلز الىذلك أن كتــاب باهوفن ، **حــق الام** قــد احدث ثورة كاملة فــي مجــــال البحـــث[٢٢] .

الوريث الثاني لباهوفن ، على حد قول انجلز ، كان ماك لينان . وقد وجــد لينان نتيجة **لدراساته في التاريخالقديم** انكثيرا من الشعوب المتوحشة والبربريةوحتى المتمـدنة في الزمن القديم والجديد شكلاً لزواج قائم على الخطف بالقوة، إذ يقوم العريس وحده أو مع اصدقاءه بخطف العروس من عند أهلها وهذه الحالة فيما يبدو انها نتجت عن عادة قديمة كانت تقوم بها القبائل بخطف البنات من قبائل غيرها ، وقد لاحظ لينان سنة ١٨٦٥ ان هناك بعض القبائل تمنع زواج افراد القبيلة من بعضهم البعض ، وعلى ذلك فلا بد من أن يقوم الرجال بخطف نساء لهم من قبائل اخرى ، وعملية النســاء قبول الزواج من افراد قبائل اخرى . وقد وجد لينان ايضا ان بعض القبائل تحــره الزواج من قبائل اخرى . وقد اطلقلينان على النوع الاول الزواج الخارجي وسمى النوع الثاني بالزواج الداخلي . ويشير لينان ، وبدون تعليل ، الى التناقض الحـــاد بين قبائل الزواج الخارجي والاخر الداخلي[٢٣] .

---

٢٢ ــ المرجــع السابــق ص ١٣ .

٢٣ ــ ماك لينان **دراسات في التاريخ القديم** ، في انجلز ، المرجع السابق ص ١٣ .

يحاول لينان الاجابة عن السؤال : ما هي اصول الزواج الخارجي ؟ ويرى لينان أن اصول هذه العادة توجد في عادة قتل الاناث عندالولادة أو وئدهن كماكان الحال في الجاهلية ، وهذه من العادات المنتشرة بين الشعوب المتوحشة. اذ لا بدمن ان ينتج عن مثل هذه العادة فيض من الرجال تكون نتيجته ضرورة امتلاك بضع رجال امرأة واحدة . وعليه يسهل معرفة أم المولود ويصعب معرفة والده . ولذا فان خط النسب لم يكن معروفا عن طريق الاب بل عن طريق الام . أما النتيجة الاخرى التي نتجت عن عادة قتل الاناث ان سادت عادة خطف نساء القبائل الاخرى [٢٤]

اما مورجان فقد عمد في كتابه **المجتمع القديم** الى تقسيم مراحل الوحشية والبربرية والحضارة . وقد انتقلت المرحلة الوحشية منطور ادنى ، حيث عاش الناس في الغابات واقتاتوا الاشجار ولم ينجز الانسان في هذه الفترة غير النطق ، الى طور متوسط والذي امتاز باستعمال الغذاء السمكي واكتشاف النار واصبح الناس ينتقلون من الغابات الى مجاري الانهار ، وشواطيء البحار . أما الطور الاعلى من هذه الفترة فقد بدأ مع اختراع القوس والسهم وبدأت مرحلة الصيد بالنسبة للانسان والذياعتمد على هذه الالات في الحصول على غذاء .

أما المرحلة الثانية من مراحل التطور عند مورجن فهي مرحلة البربرية وامتازت المرحلة الدنيا في هذه الفترة بظهور الفن الفخاري وتدجينالحيوانات وتربيتها والبدء في زراعة بعض النباتات . ويشكل هذا الطور العالم القديم الشرقي ، أما الجزء الاخر من العالم وهو الجزء الغربي أو ما يعرف باميركا فقد وجدت الحيوانات الثديية ودجن منها حيوان اللاما فقط وقد عرف في الجزء الجنوبي منهاالحبوب الزراعية واهمها الذرة ، وقد تميز الدور المتوسط بالمرحلة البربرية بمزيد من تدجين الحيوانات وزراعة النباتات الصالحة للاكل بواسطة الري وقد عرف الهنود الحمر زراعة الذرة وبعض النباتات الاخرى البقلية والتي شكلت جزءا كبيرا من غذائهم اليومي . وقد عرفالهنود الحمر ايضا بيوت الخشب ، بينما عرف ساكني منطقة المكسيك وسكان اميركا الوسطى بيوت الحجر .

أما في العالم الشرقي فقد عرف الطور المتوسط،مرحلة البربرية،تدجين الحيوانات التي تعطي الحليب واللحم وبعض النباتات التي استعملت كجزء من غذاء الانسان .

٢٤ــ المرجع السابق ، ص ٢٦

اماالطور الاعلى من مرحلة البربرية فبدأ باكتشاف الحديد وصهره وتميز هــذا الطور فيما بعد بالانتقال الى عهــد الحضاره نتيجة لاختراع الكتابة ولم يوجد مثـل هذا في الجزء الغربي من العالم بل اقتصر علىالجزء الشرقي . وقد لازم هذا الطــور اكتشاف المحراث للسكة الحديدية واستعمال الماشية البيتية كوسيلة للجر واخــذت الزراعة في الانتشار ، وليس ادل على هذا التطور من كتابات هوميروس كما عرض الامر في **الالياذة** وما وصفه فيها من ادوات حديدية وطواحين يدوية ودواليب وصناعــة الزيت والنبيذ والعربة القتالية وبناء السفن من جذوع الاشجار والالواح الخشبيـــة وتميز هذا الطور ايضا ببداية المعمار بوصفه فنا والمدن المحاطــة باسوار وابــراج والملاحم الشعرية والميثولوجيا وكذلك فقد نقل اليونان التراث من كونه بربريا الــــى كونـــه حضاريــــــا [٢٥].

اما الطور الثالث الذيتعرض له مورجان في دراسته فهو طور الحضارةوالذي تميز بوجود العائلة ، وقد توصل مورجان الىهذه النتيجة عن دراسته لحياة قبيلــة الايروكوا الهندية الحمراء التي مازال بعض عناصرها يعيش الان في ولاية نيويورك ، وقد اكتشف مورجان لدى الهنود الحمر نظاما للقرابة يتناقض مع علاقاتهم العائلــــة الفعلية ، وقد اطلق مورجان على الزواج الاحادي بينهم اسم العائلة الثنائية وذلك لانه كان من السهل علىطرفي الزواج حله . وعلى ذلك فقد عرفت هذه القبائل الهنديــة نظام الاسرة وعرف الابناء لمن ينتمون ولاحظ مورجان ان الايروكواي لا يسمى أولاده فحسب بل أيضاً يسمي أولاد اخوته ويسمونه الأولاد بدورهم «والدهم»، أما أولاد اخواته فيسميهم بابناء وبنات اخواته وهم بدورهم يسمونه بالخال أو العم وعلى العكس من ذلك تسمى الايروكوية أولاد اخواتها مثل أولادها وهم يسمونها بأمهم، امـا أولاد اخوتها فتسميهم بابناء وبنات اخوتها وهذه النظرة تشكل اساس نظام للقرابــة مبني على اساس رابطة الدم . لابد لنا من أن نشير هنا أن هذا النظام لا ينطبق كليــا على جميع الهنود الحمر الاميركيين فحسب،ولكنه يمتد ليشمل أقدم سكان الهند كقبائل « ديكان » في هندوستان . ويؤكد انجلز ان اسماء القرابة عندقبائل « تاميل » في الهند الجنوبية وعند الايروكوا في ولاية نيويورك لا تزال حتى الان متماثلة [٢٦].

كيف يمكن تفسير هذا الارتباط بين قارتين متباعدتين كاسيا واميركا ويتلازم هذا النظام عند شعوب مختلفة في الاعراق . ولابد للباحث من أن يركز علــى اسماء الاب

---

٢٥ ـ المرجـع السابـق ، ص ٢٨ .

٢٦ ـ المرجـع السابـق ، ص ٧٥ .

والولد والاخ والاخت فهي ليست القاب فخرية ، فيما يقول انجلز ، « بل انها تتبـــع واجبات متبادلة ومحددة وهي في جملتها تشكل جوهر النظام الاجتماعي عند هــــذه الشعوب» . ولكن وجد أمر مختلف في جزر هاواي حيث لايقوم نظام للعائلة علىاساس جماعي،اذ ينتسب الاباء والامهات والاخوة والابناءوالبنات وغيرهم للام او الاب فحسب بل تمتد قضية النسب الى جميع الاخوة والاخوات والامهات والاباء والاعمام والاخوال على السواء،وتميز نظام الزواج الاحاديفي جزر هاواي بالثنائية القائم على زواج الاخ من اخته والذي ظل سائدا حتى دخول هذه الجزر كولاية من ولايات اميركا الفدرالية سنــــــة ١٩٥٩ .

لقد لاحظ مورجان ان العائلة نظام متطور ينتقل منحال الى اخر ومن شكل الى شكل حسب تطورالمجتمع ولكن انظمة القرابة تبقى على ما هي ، وهي لا تتغير الابعد مرور حقبات متباعدة منالزمن ولاتتغير هذه الانظمة الابتغيير العائلة بصورة جذريـــة، ويضيف ماركس على ذلك قائلا : « ان الامر ينطبقانطباقا كاملا على الانظمة السياسية والقانونية والدينية والفلسفية على العموم » .

يتطرق انجلز الى عرض لاشكال الزواج والعائلة وهو التقسيم الذي اتبعــــه مورجان كعائلة الدم والعائلة التي سميت بالبونالوانية وهي التي تلخصت في تحريـــم العلاقة الجنسية بين الاباء والاولاد وبين الاخوات والاخوة كما كان الحال في جــــزر هاواي ثم الى العائلة الثنائية والتي،اتصفت بعلاقة جنسية مقصورة على الرجـــــل والمراة ثم العائلة الاحادية والتي بموجبها ساد الزوج بحيث انتمى الابناء الىالرجــل، ويخلص انجلز الىان العلاقة القوية بين الرجل والمراة وما تتضمنه من حب جنسي لا يمكن أن يكون ولايكون الا في بيئة الطبقات المظلومة وهو يعني بذلك طبقة البروليتاريا. ويخلص ايضا الى أن هناك ثلاثة اشكال رئيسية تناسب المراحل الثلاث من تطــــور البشرية . فالوحشية يناسبها الزواج الجماعي والبربرية يناسبها الزواج الثنائـــــي والحضارة تناسبها احادية الزواج المقرون بالخيانة الزوجية . ويضيف انجلز الىذلك انه مع هذا التطور في علاقات الرجال بالنساء لازمه تطورا في سيطرة الرجل علـــى المراة مع حرمان النساء اكثر فأكثر منالحرية الجنسية [٢٧]

٢٧/ ــ المرجــع السابــق ، ص ٧٧ .

يتابع انجلز حديثه بأن لازم الزواج الاحادي ايضا ان تمركزت الثروات في يد الرجل ونقلت بالميراث الى الابناء الذكور دون الاناث . وعلى ذلك يرى انجلز بـــأن احادية زواج المراة لم يقف حائلا دون تعدد الزوجات لدى الرجل الظاهر منه اوالمستتر ويجد انجلز الحل الرئيسي لذلك في عدم تمركز الثرواتفيد الرجل بل في تحويلالملكية الخاصة الى ملكية عامة . وهكذا سيتغير وضع الرجال والنساء علىالسواء تغـــيرا جذريا . فمع تحول وسائل الانتاج الى ملكية عامة سوف لاتكون العائلة الفردية وحدة المجتمع الاقتصادية . فالاقتصاد البيتي سيكون فرعا من فروع النشاط الاجتماعي، أما العناية بالاطفال وتربيتهم فهي وظيفة المجتمع سواء كانوا شرعيين أم غـــير ذلك . ويعتقد انجلز أن هذا الوضع الجديد يؤدي الى ازالـــة الحاجز بين الرجل والمـــراة. وبناء علىذلك يرى انجلز والماركسية ضرورة كون الملكية جماعية مشتركة وليس فردية علـــى الاطـــــــلاق .

— ١٠ —

ضريبـــــة الملكيـــــــة

تدفع الضرائب على ملكية الارض والمباني . وفيبعض البلاد كالولايات المتحدة الامريكية تدفع الضرائب علىكل الممتلكات المنقولة وغير المنقولة،ويمتد الامر ليشمـــل حتى المواد الاستهلاكية من طعام أو شراب [٢٨] . ويستثنى من ذلك عقارات الكنائس والمدارس وما الى ذلك،وقد شكلت الضرائب فيالولايات المتحدة نسبة ٥٨٪ منمجموع الدخل القومي . أما في دول اخرى فأن ضرائب الملكية تشمل ملكيـــة الارض . وبذلك يكون ناتج الدخل القومي الى ٤٪ في كل منكندا وايرلندا والمملكة المتحدة ومايقـــارب من ٢٪ في استراليا والدانمارك ونيوزيلندا و ١٪ في كل من البلجيك واليابان وجنوب افريقيا والصين الوطنية . أما في دول اخرى فأن الضرائب المفروضة على الملكية لـــم تؤدي لتغطية العجز القائم في الدخل القومي وذلك بسبب المقاييس التي تستعملها هذه الدول لتحصيل الضرائب . وتتدخل عوامل اقتصادية وادارية كثيرة في تغيير هــــــذه المقاييس فالركود الاقتصادي والحروب والتضخم والكساد التجاري والادارة السيئـــة وتداخل القوانين وتشابكها غالبا ما تكون عوامل في عدم تحديث نظام الضرائب[٢٩].

---

٢٨ — تستثني بعض الولايات دفع ضريبة على الطعام أو الدواء ، ولكن لا بد من دفع ضريبة على الطعـــام الذي يستهلك في الاماكن العامة كولاية فلوريدا مثلا .

29— *Encyclopedia Britanica*, Vol. 17, P. 57.

احدى المشاكل الرئيسية في نظام الضرائب المفروضة على الملكية انه لا يوجد مقياس ثابت لقيمة الملكية . وقد ازدادت المشكلة تعقيدا بتعقيد النظام الاقتصادي. فقد كان نظام الضرائبفي العهد اليوناني والرومانيوالعصور الوسطى في اوروبا وحتى المستعمرات البريطانية في الدنيا الجديدة تشمل مساحة الارض ولا تشمل قيمتها . وقد تطور الامر قليلا فيما يعرف « بقدرة المرء على الدفع» ،وعليه فقد شمل نظام الضرائب الملكيات الاخرى كالبيوت والعقارات وقطعان الماشية وما الىذلك . ولكن ما زالت احدى المشاكل التي يعاني منها نظام ضرائب الملكية صعوبة تقييم الثروة والغنى [٣٠].

هناك قاعدة عامة تنص على أن الاكثر ضريبة علىالارض الاقل سعرا ثمنها. ولكن اذا كانت الارض مطلوبة منالاخرين بفضل موقعها أو صفات معينة فيها فان المشتري يستطيع ان يتحمل مصاريف الضرائب . ويعتمد نظام الشراء على القيمة المتوقعة لما سيحصل عليه المشتري سنويا من أرباح اذا عرض الامر على السوق . فأذا كان الدخل المتوقع من قطعة من الارض سنويا يقارب ١٢٠٠ دولار وبفائدة ٦٪ مثلا فانثمن قطعة الارض يساوي ٢٠ الف دولار. فاذا كانت الضريبة التي يدفعها المالك ٢٠٠ دولار في العام فان الربح السنوي المتوقع يهبط الى ١٠٠ دولار ويصبح ثمن الارض ١٦٫٦٦٧ دولار . ويتحول مجموع الضرائب الى راسمال مدخر. وسوف يحصل البائع على هذاالمال عند البيع . ففي الولايات المتحدة حيث ترتفع قيمة الارض سنويا بنسبة ٧٪ فان الضرائب المدفوعة لا تؤثر كثيرا علىالربح المنتظر .

أما بالنسبة للشركات فان ما تدفعه من ضرائب على انتاجها ينعكس على المستهلك . ويقوم المستهلك بدفع الضرائب للشركة المنتجة. ولا تتأثر الشركات المنتجة بالضرائب الا اذا انخفض الربح مع انخفاض الاسعار وذلك بسبب دفع ضرائب على الموادالتي تستعمله في الانتاج وهكذا .

أما مقياس الضرائب في الدول الاوروبية فتعتمد على قيمة الاجر (الربح) المتوقع وقيمة رأس المال وقيمة السوق . ففي المقاطعات السويسرية تعتمد مقياس الضريبة على الارض بناء على ما تحققه من أرباح .

أما في الدول الاسيوية فتجمع الضرائب على المباني والاراضي والعقارات . وبعض الدول كالفلبين مثلا تخضع الالات للضرائب . ولا تخضع الملكية الشخصية

---

٣٠ 30— *Ibid.* PP. 57-61.

للضرائب . وتجمع الضرائب في معظم الدول الاسيوية بناء على مقياس قيمة السوق التجاري[٣١] .

أما في النظام الاسلامي فأن مجموع الموارد المالية عبارة عن مجموع ايرادات بيت مال المسلمين مما شرعه الاسلام من زكاة وخراج وجزية وغنائم وتجب الزكاة على كل مسلم بالغ حر عاقل مالك للنصاب الذي تجب عليه الزكاة واختلف الفقهاء حول وجوبها على اليتيم والمجنون واهل الذمة. وتؤخذ الزكاة على المواشي والزروع وثمار النخل والشجر والفضة والذهب . اما زكاة المواشي فيذكر ابو يوسف في كتابه **الخراج** أنه « في كل أربعين شاه شاة ، الى مئة وعشرين ، فاذا زادت فشاتان ، الى مائتين فان زادت ففيها ابنه لبون الى خمس واربعين ، فان زادت ففيها حقه الى ستين،فان شيء حتى تبلغ المائة . وفي خمس منالابل شاه وفي عشر شاتان وفي خمسة عشر ثلاث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمسة وعشرين بنات مخاض ، الى خمس وثلاثين، فان زادت ففيها ابنه لبون الىخمس واربعين ، فان زادت ففيها حقه الى ستين ،فان زادت ففيها جزعه الى خمس وسبعين ، فان زادت ففيها بنتا لبون الىتسعين ، فان زادت ففيها حقنان الى عشرين ومئة ، فان زادت علىمئة وعشرين ففي كل خمسين حقه وفي كل أربعين بنت لبون . . . ويضيف أبو يوسف « ولا تؤخذ الصدقة من الابل والبقر والغنم حتى يحول عليها الحول فاذاحال عليها حول اخذ منها ويحتسب في العدد بالصغير وبالكبير وبالسخلة وان جاء بها الراعي على يده يحملها اذا كانت قبل الحلول ،فأما كان من نتاج بعدالحول لم يحتسب بـه في السنة الاولى ويحتسب في السنة الثانية وان بقي حتى يحول عليه الحول،والمعز والضأن في الصدقة سواء [٣٢]

أما البقر وفي كل منها تبيع ذكر ، فاذا بلغت ٤٠ ففيها مسنة انثى وهكذا دواليك أما زكاة ثمار النخل والشجر ففيها العشر أو نصف العشر بناء على نوع السقية ، اما في الزروع فقد وجب الزكاة فيها جميعها ويؤخذ العشر عن الزرع مع خراج الارض[٣٣]

أما الفضة والذهب فيؤخذ عنها ربع العشر ونصاب الفضة مئتا درهم ووزن كل درهم ست دوانق فاذا بلغت أقل من مئتين فلا زكاة فيها وأما الذهب فنصابه عشرون

---

٣١ – لقاضي ابو يوسف ، **الخراج** (بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٩) ص ٧٦ .

٣٢ – المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٣٣ – المرجع السابق .

مثقالا ويجب فيه ربع عشره وهونصف مثقال. اما زكاة التجارة فتقدر بالدراهموالدنانير وشرط وجوب الزكاة في التجارة الحول واذا كانت التجارة تقدر بالذهب والفضة ينطبق عليها زكـــاة الذهب والفضـــــــــة .

اما الفيء فهو كل مال وصل الى أيدي المسلمين من المشركين بغير قتال ويقســـم بنسبة : خمس الى اربعـــة اخماس ويصرف الخمس لصالح المسلمين العام تمامـــا كما يصرف خمس الغنائم لبيت مال المسلمين .

اماالجزية فهي ضرب من الخراج يضرب على الاشـاخص ولا يضرب على الارض. ويجوز اخذ الجزية من أهل الكتاب كالنصارى واليهود ، أما مقدار الواجب في الجزية فهو اربعة دنانير اذا كان ذهبا واربعين درهما اذا كان ورقا .

الفصل الحادي عشر

التنشئة الاجتماعية والسياسية

— ١ —

تمهيـــد

للتنشئة الاجتماعية والسياسية دورٌ بالغٌ في عمليةِ بناء المجتمع والأمة والدولة على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والنفسي، ويجد الباحث تركيزاً في الفلسفة والدين والآراء السياسية والاقتصادية على قضية التنشئة، ويبقى السؤال: ما هو الدور الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية والسياسية في تماسك المجتمع ووحدته وديمومته واستمرار بقاءه؟، وما هو الدور الذي يقوم به مفهوم التنشئة من قدرة على خلق شعور الانتماء إلى المجموعة والأرض أي كيف يشكل مفهوم التنشئة المواطن؟ أضف إلى ذلك: من الذي يقرر نوع التنشئة التي لا بدّ من تبنيها والعمل على تقوية عواملها من أجل تحقيق أهدافها: تماسك المجتمع وخلق المواطن وبناء الأمة والدولة؟ وإلى أي حد يمكن ان تتعارض قضايا التنشئة ومفاهيمها بحرية الأفراد والجماعات وبالتالي تكون عامل هدم بدلًا من أن تكون عامل بناء؟ كل هذه الأسئلة وما يتعلق بها من صلب هذا الموضوع. وعلى ذلك فسوف نتعرض لتعريف مفهوم التنشئة وأهميتها وعواملها وأهدافها من خلال دراسة، حقب ومجتمعات تاريخية مختلفة.

— ٢ —

تعريف التنشئة

لا تقـوم علميـة التنشـة إلا في وسـط اجتماعي. وقد تعارف العلماء على ان الوسط الاجتماعي تعبيرٌ عن الانظمة الاجتماعية بكاملها او منفردة. وتؤدي فكرة النظام الاجتماعي الى النظر في العلاقات القائمة بين الأفراد داخل المجتمع سواء أكانت تتميز هذه العلاقات بالصراع أو بالانسجام، وسواء تمت هذه العلاقات داخل تنظيمات صغيرة او كبيرة مستقرة او غيـر مستقـرة. والواقـع فإن الذي يميز النظام الاجتماعي، شموله على الحشد الكبير من المتناقضات التي تعمل على اساس عدم استقرار النظام وبالتالي على تحطيمه، أو تغيره إلى شكـل آخر. ففي دراسة العائلة وعلاقة أفرادها ببعضهم ببعض فإن الباحث يهتم بعلاقات الانسجـام بين الأفـراد تمـاماً بقدر اهتمامه بالصراع بينهم والذي يؤدي الى تغير العائلة وبالتالي تغيو المجتمع خاصة، عند امتداد الصراع الى نطاق المجتمع على شكل صراع طبقي أو طائفي أو ما شابه ذلك.

وعلى ذلك فإن عمليـة التنشئة الاجتماعية لا تزيد عن كونها عملية يتعلم فيها الأفراد انضمـامهم إلى مجـاميـع المجتمـع كالمنـظمـة، والأسـرة، والمدرسة والجمعيات الثقافية والرياضية، وما شابه ذلك. وتبدأ عملية التنشئة في المراحل الأولية من حياة الفرد، وتستمر حتى مماته. ويتعلم الصغار في مراحل التنشئة، اكتساب قيم اجتماعية، وسياسية، واقتصـادية وتراثية، بما في ذلك الدين، والعادات، والتقاليد، والأعراف. وكما أن الأطفال يتعلمون من آباءهم فإن الآبـاء بدورهم يتعلمـون المـزيـد من القـواعـد والقوانين الاجتماعية. إن أمرَ التنشئة الاجتماعية لا يتوقف على الصغار فقط بل يمتد الأمر ليشمل افراد المجتمع جميعاً. ومهمة التنشئة الاجتماعية اكتساب الإنسان لذاته، والارتقاء به للوصول الى تنمية قدراته العقلية، وتهذيب سلوكه الحيواني، وتغلب الجانب العقلي والروحي، على غيرها من الجوانب الحيوانية في سبيل المجتمع. ومن خلال الاحتكاك الفردي بالآخرين داخل المجتمع فإنه سيكتسب هويته (identity) ووعيه الذاتي ويحقق نشـاطه العملي والفعلي. وعلى ذلك يمكن القول ان التنشئة الاجتماعية عبارة عن نقل التراث الاجتماعي من جيلٍ الى جيل، من ناحية، وبناء شخصية الفرد من ناحية أخرى.

وحيث إننا ننظر الى عملية التنشئة الاجتماعية، وما لها من دور في بناء الأمة فسوف ننتقل من بناء شخصيّة الفرد الى بناء الأمة التي تقوم على بناء المواطن. وهنا يجد الباحث التقاء الاجتماع بالسياسة. فإذا كان مفهوم التنشئة متعلق بالعلوم الاجتماعية فإن بناء الأمم

يتعلق بالمفهوم السياسي. ويمكن ان نضيف على ذلك ان التقاء المفهومين معاً (الاجتماعي والسياسي) التقاء ذو علاقة لا انفصام بينهما إذ يؤثر ويتأثر كل منهما في الآخر.

مفهوم المواطن (Citizen) أحد المفاهيم السياسية التي لا تختلف عن مفهوم الرفيق (Comrade) ذات الدلالة الثورية. إن كلا المفهومين ثوري يتبناه السياسيون والاقتصاديون والاجتماعيون الباحثون عن التغيير من أجل تحقيق مفاهيم الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية وغيرها من المفاهيم المناقضة لتيارات السياسة الدكتاتورية وحكم الفرد المستبد والطغاة.

ظهر مفهوم المواطن والمواطنة قديماً لدى اليونان بظهور الدولة الدستورية في المدن الأثينية. وقد كان الأثينيون على وعي كبير بالأمر وفخورين به. ويكونوا بذلك قد فصلوا بين أنفسهم كأناس أحرار وبين التابعين لملوك الفرس أو ملوك المصريين القدماء. وقد فرق اليونان بين المواطن الذي يتعلم معنى الحرية، والديمقراطية، وبين العبد الذي لم يذق طعم الحرية، ليعرف معناها كما ظهر في كتابات هيرودتس (Herodotus) وثيوسيدس (Thucydides) وغيرهم.

وحتى نفهم معنى المواطنة بشكل واضح. لا بدّ لنا، من معرفة الطرق التي يجتمع بواسطتها أفراد المجتمع لاكتساب هويتهم عن طريق انضمامهم للجمعيات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع كالطبقة، أو الحزب، أو منظمة عملية، وهو بالتالي ما يشكل المجموع الاجتماعي والسياسي بوجه عام. وتجدُ فئةٌ من الآراء في تعريفها للمواطنة بأنها تلك التي تتعلق بميلاد المواطن في الوطن كنقيض لميلاد الأجنبي الذي لا يمكن أن يكون مواطناً. فكما كان الحال في المدينة اليونانية التي أُقتصرت فيها المواطنة على المواطن الأثيني وكاد من قبيل المستحيل أن يصبح الأجنبي مواطناً فيها، حتى أن ما شرعه سولون Solon بالنسبة لقوانين الهجرة قد حرم الأجانب من حصولهم على امتيازات المواطن اليوناني (أي أن يكون مواطناً) إلا إذا كان مطروداً من مجتمعه إلى الأبد بفعل آراءه واتجاهاته السياسية أو انتقل الفرد وعائلته بأكملها للعمل في التجارة. أما أولئك الذين سُمح لهم بالإقامة في المدن اليونانية فقد شكلوا طبقة منعزلة خاصة بهم[1].

---

(١) **Bertrand Russell, A History of Western Philosophy. (New York: Simon and Schuster, 1972),** first published in 1945, For an original work on the subject see Sophcles, **Antigon;** Eurpides, **Heracleidae;** Aristophanes, **Acharnians;** Herodotus, **History,** especially Book 1; Thucydide, **Peloponnesian War,** especially chapter 2 and 6; Plato, **Apology, Crito, The Republic** and **the Laws.** Platos works were translated by benjamin Jowett. See also Paul Shorey, **What Plato Said (Chicago:** University of Chicago Press, 1933). See also **the translation of the Republic** by I.A.Richards, (London: Cambridge University Press, 1966). As for Aristotle see his **Ethics** translated by W.D.Ross and Aristotle's **Politics** translated by B. Jowett. All Aristotles' works were edited by J. Kaplan (New York: Washington Square Press, 1958).

ولم يكن الأمر في روما كما كان في بلاد اليونان بل كان على النقيض من ذلك تماماً. فقد كان بوسع الأجنبي أن يصل الى أعلى مراتب الشرف والتقدير وأن يصبح مواطناً فقد كتب جبون Gibbon في ذلك يقول:

> لقد ضحت الآمال الرومانية العظيمة بالزهو Vanity من أجل الطموح Ambition ، ونظرت للأخير بفطنة وذكاء، واعتبرته قمة في الشرف والنبل، وعليه فقد تبنت الفضيلة والكفاءة Virtue & Merit لصالحها أينما وجدت وكيفما كانت سواء وجدت بين العبيد أو بين الأجانب أو الأعداء أو حتى بين البرابرة(٢).

وعلى الرغم من أن بعض الجمهوريات الحديثة تسمح قوانين الهجرة فيها أن تضم الأجانب إلى مواطنيها، أي يصبحوا مواطنين فيها، إلا أن هناك فرق كبير بين المواطن والمقيم. وتميز هذه الجمهوريات بين الطرفين (المواطن والمقيم). ويجري التميز في العادة على اعتبار المواطن الذي يتميز بحقوق المواطنة والمقيم (وإن كان قد حاز على حقوق اقتصادية واجتماعية إلا أنه لا يحصل على حقوق سياسية الأمر الذي يعتبر أجنبياً. وهناك تميز آخر بين المواطن والمقيم قائم على اعتبار الحقوق السياسية التي يتمتع بها المواطن خلافاً للأجنبي الذي لا يتمتع بها على الإطلاق ولا يحق له التمتع بها. حتى أن الأجانب، وإن كان ميلادهم قد تم في بلد المواطن الا انهم لا يُعتبرون مواطنين ولا يعاملون كذلك. وقد نظر أرسطو إلى الأمر حين ميز بين الطرفين واعتبر المواطن رجلاً حراً بينما اعتبر العبد، وإن كان مولوداً في بلاد الأحرار، ليست له صفة الرجل الحر ولا يعتبر عضواً في المجتمع السياسي. والعبد في نظر ارسطو «إنسان مملوك ولا يعتبر جزء من الدولة والحياة السياسية». والحياة السياسة لا تتكون من أناس فقط بل من أناس متساويين»(٣) ولا يكتفي أرسطو باستثناء العبيد من مجتمعه السياسي بل يزيد على ذلك باستثناء الأطفال لأنهم ليسوا متساويين بالكبار. وكذلك النساء فهن لسن على قِدم المساواة مع الرجال، وعلى الرغم من أن وجود النساء والأطفال ضرورة لقيام الدولة واستمرارها، والتي هي الهدف الأسمى للحياة الاجتماعية، إلا أن هذا لا يعني ضرورة وجودهم كمواطنين (بمعنى أحرار متساويين مع الآخرين) عند ارسطو «ان أجود أنواع الدولة» يقول أرسطو هي التي «تمنع من أن يكون مثل هؤلاء مواطنين».

---

(٢) Edward Gibon, **Decline and Fall of the Roman Empire** (New York: The Modern Library, 1978). First published in 1910.

(٣) Aristotle. **Politics. Book 1.**

إن استثناء هذا الحشد من جسم المجتمع كالعبيد والأجانب المقيمين والأطفال، والنساء، وضع حملًا ثقيلًا على المجتمع السياسي خاصة فيما يتعلق بمفهوم «الشعب» الذي يعيش أفراده كإنسانيين ضمن حدود الدولة. حتى في الدول التي حُرمت العبودية ودعت إلى تحرير العبيد بقي الأطفال والمقيمين خارج مفهوم «الشعب» اي المواطنين ذات الصلة الوثيقة بالحياة السياسية. حتى إن الباحث يذهب لنقطة أبعد من هذه ليقول أن التفريق بين العبيد والأطفال واستثنائهم من عنصر المواطنة لا يكفي لإيضاح الصورة، فإن الشعب الذي يقدم ولاءه لملكه فهو ليس عبداً وكذلك المواطن الذي يربط ولاءه بالجمهورية فهو ليس كذلك، وعليه يكون كلًا منهما عضواً في الحياة السياسية. فهم عضوان أو مواطنان يقدمان خدماتهما من ولاء وارتباط بالملك أو الجمهورية تماماً كما يقدم الملك أو الجمهورية خدماتهما للمواطن إلا إذا كان النظامان دكتاتوريان يعتبران مواطنيهم ملكية خاصة تستعملان لمنافع ومصالح معينة. ويكون التمييز أحياناً بين المواطنين أنفسهم كالقول بأن هناك مواطن من الدرجة الأولى وآخر من الدرجة الثانية، حين يتمتع المواطن من الدرجة الثانية بمنزلة تتوسط بين المواطن من الدرجة الأولى وبين العبيد

يرى أرسطو أن هناك انواع عديدة من المواطنة لأن هناك انواع عديدة من الحكومات وخاصة تلك الحكومات التي تعامل مواطنيها كتابعين Subjects أي ليسو على قدم المساواة مع الأحـرار. ويتغير المعنى العام للمواطنة عند ارسطو عندما تسمح الدولة لمكونات المجتمع بأكملة، من عبيد ونساء وما إلى ذلك، أن يصبحـوا مواطنين، ويصر ارسطو على عدم دخول هذه الفئـات وغيـرهـا إلى مواطني الدولة وذلك حرصـاً على سلامتهـا والا انقلبت الحرية والديموقراطية إلى تسلطية وغوغائية.

أما توماس الأكويني Thomas Aquines فقد صبغ الأمر بصبغة أخرى عندما فرق بين مواطن بالإطلاق وآخر بالتقيد. وهو يرى أن هناك نوعان من المواطنة أحدهما مواطن بالإطلاق Absolute والآخر بالتقيد Restricted . ويتميز النوع الأول من المواطنة بتمتعه الكامل بحقوق وواجبات المواطنة وله دور كبير في المجتمع السياسي وما يقره من قرارات، أما النوع الثاني المقيد فهو المواطن المقيم والذي لا يتمتع بشيء من حقوق وواجبات المواطنة أي انه يبيح الأكويني اعتبار فئات المجتمع الاخرى سواء كانوا عبيداً أن نساءً أم عمالًا أن يكونوا مواطنين مقيمين بالمعنى الواسع لكلمة مواطنة، ويمتد الأمر ليشمل الصغار الذين لا قدرة لهم على تولي الأعمال السياسية. أضف الى ذلك أن الأكويني لا ينظر الى فئة العبيد كعبيد، كما نظر إليهم أرسطو بل على العكس من ذلك فقد نفى صفة العبودية عنهم وجعلم مواطنين من النوع المقيد(٤).

(٤) Thomas Aquines, **Selections from the writings of St. Thomas,** Edited by Vernon. Bourke (New York: Washington Square Press, 1966), PP. 227 - 251.

ليس الأمر على درجة عالية من الصعوبة والتعقيد، أن يفهم بأنه يمكن للمرء أن يجمع بين كونه مواطناًوتابعاً في نفس الوقت كما هو الحال في كثير من الدول الحديثة. والواقع ان هذا لا يُخل بالمعنى العام لمفهوم المواطنة بقدر ما يدل على شكل الحكم القائم. ففي زمن جون لوك مثلاً انتصر الدستور على آل ستيورت ومع ذلك فلم يكن هناك شعور بين الناس للمواطنة بالمعنى الأرسطي، اي أن يقفوا مع غيرهم على قدم المساواة أحراراً. وعلى النقيض من ذلك فإن التابعين لدولة يحكمها طاغ فلا يشاركون بنظام الحكم وقراراته وليس لهم قوانين تحمي حقوقهم الطبيعة فإن شعورهم بالمواطنة يبقى طالما ان الحاكم الطاغي يحاول أن يحمي حقوق المواطنين الطبيعية من جهة ولكنه طاغ في القضايا والقرارات التي لا تتعلق بحقوق المواطنين. أي أن مفهوم المواطنة يظل على شأن عالٍ لدى المواطنين طالما أن الحاكم يخدم مواطنيه ولا يستغلهم. ولكنه إذا تغيرت أريحية الحاكم، حتى وإن كان طاغياً، إلى الحكم المطلق الذي يستغل المواطنين استغلالاً سيئاً، فلا يبق للمواطنين سوى طريق العنف لتغيير الوضع القائم الذي اذا استمر فلا يسفر عن شيء سوى تحويل المواطنين الى حالة من الاستعباد وبالتالي تحويلهم الى عبيد.

عندما يحكم رجل رجلاً آخر كما يدير رب العائلة شؤون أفراد بيته فإننا يمكن ان نرسم المماثلة بين هذا الوضع ووضع الحاكم ذا الأريحية وشعبه أو بالأحرى بين الملك العادل وتابعيه. لقد كتب ارسطو في ذلك يقول:

> إن علاقة الأب بأبناءه علاقة مَلَكية. وحيث أن الأب يدير شؤون أبناءه بطريقة فاضلة عن طريق الحب والاحترام بفعل فارق السن فإنه بذلك يمارس نوع من السلطة المَلَكية. والملك عادة يمثل المَثَل الطبيعي الأعلى لتابعيه، ولكن عليه أن يكون من نفس النوع وعلاقته بتابعه تكون كعلاقة الكبير بالصغير أو علاقة الأب بالابن[٥].

ولكن من خلال مثل علاقة افراد العائلة ببعضهم البعض نجد أن هناك خلافاً في التشابه بين وضع العبد ووضع التابعين في الدولة. فإن الأمر لا يضع الأطفال القصّر على قدم المساواة مع العبيد، وذلك لأن حالة الأطفال مؤقتة تنتهي بمجرد وصولهم إلى سن الرشد ليصبحوا مشاركين بالقرار السياسي على قدم المساواة مع اباءهم والأحرار من فئات مجتمعهم. إن حالة الأطفال أو الأبناء حالة مؤقتة تعتمد على إرشاد الكبار لهم وتعليمهم خبراتهم التي حصلوا عليها عن طريق فارق السن والخبرة والفطنة والتجربة. والأبناء في هذه

(٥) Aristotle, **The Nicomachean Ethics.** Book 1, Chapter 2, Translated:Hippocrates Apostle (Boston: D. Reid 1 Publishing Co., 1975).

الحالة معترف بهم كإنسانيين ينشؤون لأخذ دورهم في المستقبل عن طريق الآباء ولا يعاملون كمعاملة العبيد. فهم الذين سيحلون مقام ذوي الخبرة والتجربة والحكمة والحصافة في المستقبل. وعلى ذلك ينظر للأبناء، كما يرى أرسطو أن لديهم درجة من الحرية والمساواة ولكنها غير مكتملة، أما العبيد فتنقصهم الحرية والمساواة ولا يزيدون عن كونهم ممتلكات بيد الأفراد والأحرار وعليه فليس لهم قول حر أو عمل حر أو تصرف حر ولا يقوون على الوقوف على قدم المساواة مع الأحرار، وبالتالي فلا بدّ من استبعادهم من أن يكونوا مواطنين. ويؤكد ارسطو أن الأطفال والتابعين يُحكمون لصالحهم. فالحاكم يقدم لهم خدماته ولا يستغلهم. ومن هنا فإنهم يملكون درجة من الحرية ولكنها لا تتساوى مع درجات حرية المواطنين المشاركين في الحياة السياسية. أما العبيد فليس لهم أي قسط من الحرية.

أما المواطن عند ارسطو فهو الذي يحكم ويُحكَمُ أيضاً، فهو مرة حاكماً ومرة محكوماً. وهذا ما تقره طبيعة الدولة الدستورية عند أرسطو والتي يكون مواطنيها متساويين وليس بينهم أي اختلاف، ولديهم القدرة على المشاركة في السياسة. أما روسو Rousseau فينظر الى المواطن نظرة مشابهة لتلك التي يقرها ارسطو وهي ان المواطن حاكم ومحكوم في نفس الوقت. ويستعمل روسو لفظ التابع Subject ليميز الفرد في حالة كونه محكوماً واستعمل لفظ الشعب People في حالة أن يكون الفرد مواطناً. ويتضمن مفهوم المواطنة عند روسو مشاركة الشعب في السيادة السياسية Sovereignty أما التابعون فيشاركون في تقبلهم لقوانين الدولة والتي تسن من قبل من في يدهم مقاليد القوى السياسية (المواطنين)[٦].

لقد استعمل ثوريو القرن الثامن عشر جملة «الحكومة الحرة» للتمييز بين الحكومة الطاغية والمطلقة وبين حكومة الجمهورية. وقد ميزوا ايضاً بين المواطن الذي يدل على الفرد الحر، أي الذي يملك حرية سياسية قائمة على المساواة مع غيره والتي تعتبر من جملة حقوق الإنسان الطبيعية. وهم بذلك لا يختلفون كثيراً عن فلاسفة الإغريق والرومان الذين وجدوا في الحكومة الدستورية والمواطنة شرطان أساسيان للحرية والمساواة. ويمكن النظر إلى الحكومات الدستورية التمثيلية اليونانية والرومانية والجمهوريات في القرن الثامن عشر في كونها متشابهة من حيث أنها ليست ديموقراطية كاملة، بمعنى شمولها للحقوق والامتيازات لجميع المواطنين. ففي القرن الثامن عشر كما في القرون القديمة ظلت العبودية وامتد الأمر إلى من يعانون مشاكل اقتصادية كالفقراء الذين لا ملكية لهم أو بسبب جنسهم أو عرقهم أو لونهم ففرض عليهم البقاء خارج ساحة المواطنة والمواطنين ووجب عليهم القيام بالأعمال المضنية وبذلك تساوو مع العبيد أيضاً. حقاً لقد استمرت الأوضاع التي تحدث عنها أرسطو

(٦) Jean-Jacques Rousseau, **Social Contract**, Translated By Maurice Cranston (New York: Penguin Books, 1968), PP. 88-96.

في العصر اليوناني تماماً كما في القرن الثامن عشر. فإذا كان أرسطو قد أكد على ضرورة أن يمتلك الساسة (المواطنون) الملكية الخاصة فقط دون غيرهم فإن ثوريي القرن الثامن عشر قد طبقوا الأمر بحذافيره. والواقع فقد اقتصر نظام التصويت في كل من انجلترا وفرنسا، وإلى عهد قريب، على مالكي الأرض فقط[٧].

---

(٧) For an excellent account for the Greek Politics there would be no better than Aristotle talking in his own words: See **Politics translated by B. Jowett (New York: Washington Square Press, 1958). On the Eighteenth Century Philosophers see Carl Becker, The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers** (New Haven: Yale Universtity Press, 1932).

أما عن موضوع العبيد والعبودية فمصادرها متنوعة ومتعددة وسنذكر بعضها من خلال عرض نبذة عن الموضوع وعلاقته بالمواطنة.

يقال إن مرحلة الصيد وجمع الغذاء لم تعرف قضية العبودية على الإطلاق، وذلك لأن الفترة لم تكن تتطلب ذلك، بدليل استمرار وجود القبائل التي تعتمد على الصيد وجمع الغذاء، والتي ظلت حتى العصور الحديثة كقبائل الهنود الحمر في إفريقيا، والقبائل الاسترالية، والذين لم يعرفوا ممارسة العبودية على الإطلاق. وقد لوحظ الأمر كذلك في المجتمعات التي تعيش على صيد الأسماك، فالأسكيمو التي لم تمارس قبائلها العبودية إلا على نطاق ضيق (كلما تطلب الأمر صناعة شباك أو بناء قوارب لجمع وصيد أكبر كمية ممكنة من الأسماك). وقد أخذت العبودية تتخذ شكلاً جديداً في مرحلة الزراعة وازداد الوضع تعقيداً عند ظهور السوق الاقتصادي الذي تميز بظهور أقلية من الأغنياء، ملاك الأراضي، الذين وجدوا في قوة عمل العبيد، ذات الثمن البخس أهمية ضرورية. ومع ذلك فقد تمتع العبيد آنذاك بحماية سادتهم لأنهم أعتبروا من ضمن الحياة الهادئة البسيطة البعيدة عن التعقيد نسبياً. ومع تقدم السوق الاقتصادي وازدياد نشاطه واتساع نطاق المنافسة بين الأغنياء، ملاك الأراضي، أصبحت النظرة إلى العبيد نظرة مختلفة عما كان الوضع عليه سابقاً. لقد أصبحت قوة عمل العبيد قوة اقتصادية هائلة تؤدي لمزيد من الربح إذا استغلت على الوجه الأكمل وبالفعل فقد أصبحت تجارة العبيد منذ ذلك الوقت تجارة مربحة للغاية. أما المصادر الرئيسية للعبودية فقد كانت تأتي عن طريق الخطف، أو القوة، كأن تعتبر القضية كعقاب للشخص نتيجة لجريمة اقترفها، أو عن طريق الولادة لأبوين من العبيد، أو عن طريق البيع لسداد دين، أو للبيع لمجرد البيع فقط من قبل الوالدين أو الأقارب أو رئيس العائلة أو القبيلة.

وكان مصدر العبودية في مصر القديمة وبلاد الرافدين يعود إلى نتائج الحروب. وكان الأمر أولاً أن يقوم المنتصر بقتل الأعداء إلى أن تبين أنه بالإمكان تسخير المنهزم للعمل على شكل عبيد، وأن الأمر أصبح متعارفاً عليه كأن الجميع قد قبله كعرف عام يخضعون له. أما في اليونان وروما وحتى القرن الخامس قبل الميلاد فقد كانت العبودية مؤسسة متفق عليها ولا يظهر ان هناك تذمر او استياء من تطبيقاتها العملية كما ظهر الأمر من خلال قصائد هرميروس. أما في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد فقد بدء الفلاسفة في نقد التطبيق العملي للعبودية. ويلاحظ أن أفلاطون لم يكن مهتماً في الموضوع ولكن أرسطو أخبرنا أن بعض الفلاسفة قد نظروا إلى موضوع العبودية وكأنه مناقض للطبيعة الإنسانية، وعلى ذلك فهي أمر غير عادل على الإطلاق. وقد اعترف أفلاطون أن الإنسان حر بالطبيعة ولكنه استعبد بالصدفة. اما الفلاسفة الرواقيون والكلبيون فقد قرروا أن العبودية مناقضة تماماً للطبيعة، ونادوا بتآخي الإنسان وفكرة الأخوة العالمية التي تجمع بين الناس جميعاً بغض النظر عن أشكالهم وألوانهم. أما المسيحيون فقد أكدوا على أن الإنسان ليس عبداً وفي الوقت نفسه ليس حراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين، ودعوا إلى ضرورة أن يعامل السادة عبيدهم بكرم وحنان. أما الإسلام وإن لم يقطع في إلغاء العبودية فقد حث على إطلاق السراح وجعل العبيد أحراراً، وشارك المسيحية في الدعوة إلى معاملة العبيد والخدم معاملة حسنة.

أما فلاسفة القرن الثامن عشر فقد قرروا أن هناك شروط أساسية تجعل من المواطن مواطناً كوجوب طاعته للقانون الذي وافق عليه مسبقاً ومساواته مع الآخرين داخل مجتمعه وحصوله على الاستقلال السياسي بمعنى ارتباطه بمجتمعه لا يتم عن طريق إرادة الآخرين بل

---

(١) وبعد اكتشاف العالم الجديد نشطت تجارة العبيد واصبحت تدر أرباحاً هائلة على أوروبا الغربية. وعلى الرغم من دعـوة بعض المفكرين الغربيين من أمثال جون لوك في انجلترا ونقده اللاذع للعبودية وفئة الكويكرز المتدينين في العالم الجديد إلا أن الوضع العام قد استمر إلى وقت متأخر حتى الحرب العالمية الأولى عندما وقعت دول الحلفاء على اتفاق منع تجارة العبيد في سبتمبر ١٩١٩. وتلت ذلك قرارات عصبة الأمم وهيئة الأمم التي تنص على حقوق الإنسان بشكل عام. وعلى ذلك فإن العبودية في المجتمعات المتقدمة أو غيرها تتخذ أشكالاً مغايرة للعبودية في العهود السابقة.

لمزيد من المعلومات عن العبودية وتطورها وآراء المفكرين بها انظر في:

International of Social Social Sciences. Look under the title (Slavery) Sir G. Mac-Munn, **Slavery Yhrough the Ages** (London, 1938); F. Pijper, (The Christian Church and Slavery in the Middle Ages), **American Historical Review,** Vol. 14, (1908); M. Ali, (Isalam and Slavery), Islamic Revieaw (1957); United Nation, Document Entitled (The Supression of Slavery), No 1951, XIV 2 (1951).

يتم بموجب حقه الطبيعي في ان يكون مرتبطاً بمجتمعه[٨]. وعلى ذلك فما زالت الأفكار. ومنذ صدور الماجناكارثا Magna Carta حتى الآن تحاول تطوير حقوق الأفراد داخل مجتمعاتها.

ولكن يبقى السؤال، وهو جوهر موضوع التنشئة، كيف يتعلم الأفراد أن لهم حقوقاً؟ لقد أخبرنا أفلاطون في جمهوريته The Republic وفي محاورته المسماة بالقوانين Laws أن هدف التعليم إنما هو توجيه الشباب الى معرفة القوانين الصحيحة[٩]. وهو يعني بذلك أن للقوانين دور فعّال في تشكيل أخلاق المواطن. وتوضع القوانين دائماً بواسطة الدولة. والحكماء عند أفلاطون هم الوحيدون القادرون على القيام بهذه المهمة: مهمة وضع القوانين وهم (أي الحكماء) قادرون، وبفضل رجاحة عقولهم، أن يضعوا القوانين الصالحة للسياسة العامة. ويرى الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع تعليم وتثقيف المواطن من أجل بناء الأمة كاسبينوزا ومل وغيرهم ان على الدولة أن تنمي الحرية والذكاء من أجل الصالح العام، أي أن يتعلم الأفراد، إذا تعارضت مصالحهم الخاصة مع المصالح العامة، أن يقدموا مصالحهم العامة على مصالحهم الخاصة. ففي مثل هذا الوضع كما يرى مل، يصبح الفرد مواطناً حراً[١٠].

إن قضية تعليم المواطن أن يكون مواطناً تتضمن مشكلة أخلاقية صرفة تتعلق بعلاقة الإنسان الجيد والإنسان المواطن. بعبارة أخرى إلى أي حد يمكن أن يكون هناك تطابقاً بين الإنسان الجيد. والإنسان المواطن؟ وإن كان هناك تطابقاً فما هي وجهات التشابه في ذلك؟ لقد أخبرنا أرسطو أنه لا فرق بين الإنسان الجيد والمواطن،فهما وجهان لعملة واحدة. فالمواطن الصالح قادر على أن يحكم ويُحكم في نفس الوقت. فهو قادر على أن يحكم كإنسان حر وقادر على أن يطيع القوانين كإنسان حر أيضاً. والواقع فان وجهات نظر الفلاسفة مختلفة حول هذا الموضوع الأخلاقي. فوجهة نظر كل من أفلاطون وهيجل تختلف عن أوجستين وتوماس الأكويني وهم بدورهم يختلفون عن كل من جون لوك وجون ستيوارت مل في نظرتهم لعلاقة المواطن بالقوانين، أو بالأحرى علاقة المواطن بالدولة. فالقدماء من الفلاسفة غالباً ما كانوا ينظرون الى قانون أعم وأشمل من قوانين الدولة. وما موقف سقراط وعناده في عدم رفضه للقانون الذي آمن به، وان كان قد كلفه حياته، إلا دليل على ذلك. ولكن الرواقيون وماركوس أورولوس قد استعدوا للتنازل عن السماع للقانون العلوي في سبيل الأخوة الإنسانية جمعاء والتي ترتبط بدولة واحدة. أما بالنسبة لفلاسفة المسيحية في العصور الوسطى فقد آمنوا بأن

(٨) See for instance I. Kant, **Science of Right,** (New York: The Modern Library, 1941). See also J.J. Russeau, **The Social Contract, Ibid.**

(٩) Plato, **The Republic** and **The Laws, Ibid.**

(١٠) Spinoza, **Ethics,** Part 4, Indianapolis: Hackett publishing, 1982. See also John Stewart Mill, **On Liberty,** (New York: Norton, 1975).

مواطن مدينة الله هو أفضل بكثير من مواطن مدينة الإنسان حتى وإن كانت مثالية. وقد أكدوا على أن مواطن مدينة الله يمتاز بفضيلة لا يستطيع مواطن مدينة الأرض أن يحوز عليها. ولا يمانع فلاسفة المسيحية وعلى رأسهم توماس الأكويني بأن ينتمي الإنسان الى المدينتين (الإلهية والإنسانية) ولكنهم يخشون أن يواجه المواطن صراعاً بين الانتمائيين: بين انتمائه لقوانين الدولة وانتمائه للقوانين الالهية. وعلى كل حال فهم يؤكدون على أن المؤمن لا خيار له، إذا حصل صراعاً، إلا أن يختار القوانين الالهية. «إن القوانين التي تناقض قوانين الله، فيما يقول الأكويني يجب أن لا تطاع».

إن قضية ارتباط، الفرد بالمجتمع وارتباطه بالدولة من الأمور المفروضة على الإنسان بغض النظر عن تعارض هذا الارتباط بقوانين خارجة عن نطاق الواقع الذي يعيشه. وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية عن علاقة الفرد بالمجتمع من جهة وعلاقته بالدولة من جهة أخرى فإن الذي لا شك فيه أن الإنسان لا يقوى إلا أن يرتبط مع المجتمع والدولة إلا إذا كان، على حد قول أرسطو، أما إلهاً أو حيواناً. أن جوهر قضية الارتباط إنما هي قضية الولاء أو الانتماء Loyalty ذات العلاقة الوطيدة بالتنشئة الاجتماعية والسياسية.

ويعني مفهوم الولاء شعور الفرد بالارتباط الشديد بموضوع اخر كأن تكون علاقة الفرد بفرد آخر أو مجموعة من المجموعات الدينية أو الحزبية أو الطبقية أو العائلية أو القبلية أو شعور بالارتباط بفكرة من الأفكار أو بالوطن أو بالدولة أو بأي شيء من هذا القبيل. ويُعبر الفرد عن ولائه بالقول والعمل معاً لتثبيت علاقته. وقد يسمو ولاء الإنسان لموضوعه بحيث يجعله متعصباً ومتزمتاً يخرجه أحيانا عن صميم الواقعية ولا يرى، من ثم، أجود أو أجمل من الشيء الذي يعطيه له ولائه. والواقع فإن الفرد، أي فرد لا بدّ من أن يكون له ولاء، إن الفرد الذي لا ولاء له يرتبط ارتباطاً شديداً بعدم الولاء وبالتالي فإن الفرد الذي لا ينتمي هو منتم إلى عدم الانتماء وهذا في حد ذاته ولاء. وبناءاً عليه فإن فرداً بلا ولاء لا وجود له على الاطلاق. ويثير الولاء في الإنسان معنىً لوجوده واتجاهاته ويكسبه وحدة الأفعال والتصرفات، وفي الوقت ذاته فإن للولاء وظيفة اجتماعية هامة تظهر من خلال التعاون مع الآخرين وليمد الفرد من دائرة نشاطه العملي والعلمي ولا يبقى في حلقة صغيرة لا تزيد عن دائرته الخاصة بل تتسع الدائرة لتشمل مؤسسات أخرى كالأسرة والمجاميع الاجتماعية الدينية والحزبية والثقافية ومؤسسات الدولة أو الأمة الأخرى. أما الولاء السياسي فيتمثل في ارتباط الفرد بمنظمة أو مؤسسة سياسية معينة. ويقوى الولاء السياسي لدى المجتمعات التي تكافح من أجل أسباب سياسية كالإيرلنديين والفلسطينيين والأكراد والأرمن،كما كافح غيرهم من أجل الاستقلال في العصور الحديثة وقد كان الولاء الأثيني للقوانين الأثينية فوق أي اعتبار. وقد تغير مفهوم الولاء

السياسي عبر العصور. ففي أثينا كان الولاء لدولة المدينة بغض النظر عن ولاءات الفرد الخاصة الأخرى لقضايا أخرى. وقد أكد أرسطو على أن الفرد بطبيعته إنسان اجتماعي سياسي لا يمكن ان يحقق طموحاته إلا من خلال دولة المدينة وحياتهما السياسية والتي هي قمة الخير العام وقمة الفضيلة أيضاً. وعليه فقد كان ولاء الفرد لدولة المدينة ولا شيء غيرها.

ولكن هذا لم يكن يمنع من وجود صدام في الولاءات. فقد كان المفهوم الغامض لولاء ما سمي بالحكومات اليونانية The Greek Commonwelath التي يربطها الصالح العام معاً قد أدى إلى عدم التحالف ضد بلاد فارس. وقد أكد أفلاطون أن حكماء جمهوريته لا بدّ من أن تتناحر ولاءآتهم المرتبطة بالحياة العائلية والملكية الخاصة من جهة وتلك المتعلق بالدولة والتي سيكون ولائهم إلى العائلة والملكية أكثر منها للدولة[١١].

أما الرومان فقد ركزوا ولائهم على الدولة العالمية. فشرف المواطن الروماني يزداد ويعظم إذا كان ولاءه للدولة العالمية. ولكن المسيحية رفضت وحدة الولاء للدولة وحولت الأمر لله. ولكنها في الوقت ذاته سمحت بتعدد الولاءات للدولة والله معاً في حالة واحدة فقط وهي عندما تعمل الدولة في حدود القوانين الالهية، أما إذا كان هناك تعارضاً بين الولاءات فلا بدّ من نبذ الولاء للدولة والتمسك بالولاء لله. وتظهر ثنائية الولاءات في المسيحية جليا في القول: أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله[١٢]..

Render therefore to Caesar the things that are Caesar's and to God the things that are God's.

حقاً لقد اعتبرت المسيحية الإنسان مواطن لمدينتين اثنتين: مدينة الله ومدينة الإنسان. وإذا قام تعارض بين المدينتين فلا بدّ من تقديم الولاء لمدينة الله.

أما الإقطاع Feudalism وما رافقه من تطورات إلى ظهور الحكام الذين وضعوا اللبنات الأساسية في ظهور الدول القومية Nation States، فقد أدت الأوضاع في غالب الأحيان إلى نتائج مخيبة للآمال. ففي فرنسا مثلاً كان الفلاحون يقدمون ولائهم لسيدهم مالك الأرض وليس للملك. وعليه فلم يكن للملك اي علاقة بالفلاحين الذين لا يشتركون في حرب للدفاع عن الملك ولكنهم يشتركون في حرب يدافعون فيها عن سيدهم. وعلى ذلك فلم يكن للملك من قوة إلا بقدرة مهادنته للإقطاعيين التي كانت سيطرتهم وقوتهم تفوق قوة الملك. فلا غرو أن ترى وليم الأول، ملك

---

(١١) Plato, **The Republic.** Translated by I. A. Richards (London: Cambridge Universtity Press, 1966).

(١٢) Oscar Cullmann, **The State in the New Testement** (New York: Charles Scribner's, 1957), P. 65.

برِيطانيا، عندما حاول أن يجمع السيطرة السياسية في يديه أن سن قانوناً يجبر بواسطته ملّاك الأراضي من الإقطاعيين أن يُقسموا في أن يكون ولاءهم للملك. وقد امتد الأمر فيما بعد ليشمل القسمْ كل الفئات بما في ذلك الفلاحين كما حدث على زمن هنري الثاني سنة ١١٧٦[١٣]. وقد تعارف الناس على هذا الولاء بأنه رباط يربط بين الشعب والملك في مقابل حماية الملك للشعب. وقد اضحى هذا الرباط سلاح قوي في يد الدولة خاصة وإن أصبح الأمر قانونياً أن تشجع الدولة على تنميـة ولاء الأفراد لها ومعاقبة من لا يُقدمون الولاء والطاعة. وقد شجع مثل هذا التحالف والرباط بين الشعب والملك على صهر قبائل الشمال الأغراب مع الشعب الانجليزي والذي شكل ذلك ما يمكن أن يُسمى بالقومية الانجليزية، ولم يَقفْ الأمر عند ذلك الحد بل تعداه إلى تطور انجلترا إلى أمبراطورية تضم قوميات مختلفة. حقاً لقد أوضح تقرير بلفور سنة ١٩٢٦، إن الذي يوحـد الأمبـراطوريـة البـريطانية إنما هو ارتباط عموم شعوب الامبراطورية بالتاج البريطاني[١٤]. الا ان ضعف الامبراطورية بعد الحرب العالمية الثانية أدى الى انفصال أجزاء الامبراطورية واستقلالها كدول بذاتها اما على شكل جمهورية كالهند او ملكية كماليزيا.

لقـد طور الانجليـز نتيجـة لتطور القومية نوعين من الولاءات: ولاء للدولة وآخر للملك كشخص. وقد ظهر صراع بين الولاءات في مناسبات عديدة كأحداث سنة ١٩٣٩ وسنة ١٦٨٩ وسنة ١٩٣٦، والتي كانت دائما تنتهي في صالح الولاء للدولة على حساب الملك. ولكن عدم الولاء لاي منهم يعتبر خيانة يعاقب عليها القانون. ففي بريطانيا، كما في غيرها، يعاقب الخائن، أي الذي ينقض ولائه عن طريق المجلس التشريعي ولجانه المختصة كما كان الوضع اثناء الحرب العالمية الثانية. اما المنظمات والاحزاب التي لا ولاء لها للدولة او ان ولاءها مشكوك فيه غالبا ما يلغيه القانون التشريعي كما قررت المحكمة الدستورية في اتحادف الجمهوريات الالمانية الغربية ان تلغي حزب الرايخ الاشتراكي سنة ١٩٥٢، والحزب الشيوعي سنة ١٩٥٦، وقد منعت عن طريق قانون سنته سنة ١٩٣٦، يحذر بموجبه ان يلبس الافراد زي معين للتدليل على ارتباطهم بحزب من الأحزاب. أو كما أقرتْ لجنة الأمن الداخلي التابعة لمجلس الشيوخ الأمريكي أن على أعضاء الحزب الشيوعي أخذ موافقة المدعي العام Attorney General عند عقد اجتماعاتهم أو للمدعي العام الحق في تفتيش أوراقهم ومنشوراتهم وما إلى ذلك.

---

(١٣) J. Royce, **The Philosophy of Loyalty** (London, 1908), and J. Royce, **The Hope of the Great Community** (London, 1916), and also A. Barth, **The Loyalty of Freemen** (London, 1951).

(١٤) **Encyclopedia Britanica.** Vol. 14, P. 378 B. (Loyalty).

إن تنمية الولاءات هي من صميم عمل الدولة والتي لا تكف عن تشجيعها وتنميتها بغض النظر عن شكلها سواء كانت الدولة ديموقراطية او دكتاتورية أو ما الى ذلك. ويعتقد جرودزنس Grodzins ان المواطن في الدول الديموقراطية لا يجد صعوبة في تقبل الولاء وذلك بسبب المعنى الغامض له(١٥). ومع ذلك فان مفهوم الولاء قد يتخلله بعض النكسات لدى الافراد اثناء الازمات مما تؤدي الى صعوبات لدى الافراد كما حدث الامر بالنسبة لليابانيين والامريكيين اثناء الحرب العالمية الثانية، وتعرض المواطنين الامريكيين من أصل ياباني الى بعض الصعوبات، ومما زاد الامر غموضا في مفهوم الولاء في القرن العشرين، ظهور الشيوعية، والنازية والفاشية، إذ خشيت الدول الديموقراطية الغربية ان يكون من بين صفوفها افراد ينتمون الى الحركات المذكورة(١٦).

وقد عمدت الدول الدكتاتورية او التسلطية او الدول ذات نظام الحزب الواحد او حكم الفرد الواحد الى الاخذ بنصيحة روسو في تأمين ولاء الأفراد لها وهي باختصار: لا وجود لولاء مستقل من قبل الافراد للدولة لان مثل هذا الولاء، إن وجد، فانه موجود على حساب الدولة، لذا فلا بد من الحصول على ولاء الافراد حتى وإن تطلب ذلك السيطرة والقوة والقهر. ولكن الدول الديمقراطية، أو الدول ذات الاحزاب المتعددة فانها تسمح بالاستقلال الفردي والولاء الفردي حتى وان تعارض ذلك مع السلطة القائمة او بالاحرى بالادارة السياسية القائمة، لان هذا ما يشكل على المدى الطويل الولاء القومي بشكل عام. وقد ظهر ذلك واضحاً في تسامح بريطانيا مع اعضاء أحد أحزابها خارج نطاق السلطة المسمى بالحزب المعارض لولاء صاحبة الجلالة (Her Majesty's Loyal Oppostion) والذي يتقاضى رئيس الحزب راتباً شهرياً من كل حكومة بريطانية تأتي للحكم لقاء معارضته.

قد يُسبب غياب الولاء صدامات عنيفة مع فئات المجتمع من جهة، وبين بعض فئات المجتمع والدولة من جهة أخرى، أو على تقدير آخر سيُنمي لدى الأفراد عدم الاكتراث بالنظام السياسي والبعد عن المشاركة فيه، كما حدث الأمر في ستينات القرن العشرين، في كل من الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، خاصة لدى أفراد ما سُمو «باليسار الجديد The New Left». ففي سؤال لعينة من شباب المانيا الغربية في الستينات عن حبهم لأرضهم ومدى استعدادهم للتضحية من أجله، أجاب فقط ٣٪ من عينة الرجال و ١٪ من عينة النساء بالإيجاب(١٧).

---

(١٥) Morton Grodzins. **The Loyal and Disloyal,** (Chicago Chicago University Press, 1956), P. 57.

(١٦) Ralf Brown, **Loyalty and Security,** (New Haven: Yale University Press, 1958), P. 229.

(١٧) Lewis Edinger, **Politics in Germany: Attitudes and Processes,** (Boston: Little, Brown and Co. 1968), PP. 85-86.

— ٣ —

التنشئة الاجتماعية وعلم النفس:

حتى نفهم مفهوم التنشئة لا بدّ من فهم علاقتها بمفاهيم علوم أخرى وأهمها علم النفس Psychology وعلم الإنسان Anthropolgy وعلم السياسة Politics أما دراسة مفهوم التنشئة الاجتماعية وعلاقته، بعلم النفس فإن البحث هنا يتطلب دراسة مظاهر التطور الفردي وتصرفات الفرد الناتج عن علاقته بغيره داخل المجتمع،كأن نلاحظ تأثير اختلاف العلاقات الاجتماعية على عملية التعلم عند الطفل أو تأثير طرق التربية، واختلافها على عملية التعلم عند الطفل أو تأثير المجموعات التي يتعرف عليها الطفل وأثرها على تعلمه، وما تأثير ذلك على تصرفاته وبناء شخصيته هذا ما يشكل في جوهره موضوع التطور الاجتماعي. وتدل الدراسات في هذا المجال على قدم اهتمام الإنسان بهذه القضايا كما يظهر الأمر من خلال الكتابات الدينية والفلسفية والكتب ذات الاهتمامات المتعلقة بتنشئة الأطفال. وقد اتسعت هذه الدراسات في الوقت الحاضر لتشمل على مناهج اكثر علمية وأقرب إلى الواقع العملي وقد دخلت مناهج الدراسة تقنية البحوث العلمية الحديثة كالتجارب، ودراسة العلاقات بين الظواهر، ودراسة الحالات الخاصة، وما يتطلب ذلك من مقابلات واستبيانات ووجهات نظر مختلفة.

ومن القضايا الخاصة بعلم النفس والتي تُثير إشكالات عدّة هي دراسة متغيرات البيئة والأصول البيولوجية (الجينات) Genetics وعلاقة ذلك بتطور الأطفال وتعلمهم. ففي الدراسة التي قام بها بنت وسايمون Binet and Simon إذ وجدا علاقة بين ذكاء الأطفال وتحصيلهم العلمي وجيناتهم الوراثية الأمر الذي حدا بكثير من الباحثين أن ينظروا إلى تأثير العوامل الوراثية اكثر بكثير من تأثير العوالم البيئية[١٨].

لقد طَوّر مكدوجل McDougall من هذه النظرية عن طريق إدخاله عناصر اجتماعية في الأمر. حيث كان مكدوجل أول من استعمل عبارة علم النفس الاجتماعي في أبحاثه، وذلك بدمج عدد من الغرائز في نظريته والتي كان من نتائجها دراسة عدد من المتغيرات الاجتماعية كالعداء Aggressiveness مثلاً، وبعض التقنية في عملية تنشئة الأطفال[١٩].

---

(١٨) **International Encycolbedia of social Sciences, P.535.** "Socialization. .Psycological Aspects".

(١٩) William McDougal, **An Introduction to Social Psychology, (New York:Barnes and Nobel, 1960).**

هذا وقد ساهم علماء النفس التحليليون Psychoanalysits بتطوير علم النفس الاجتماعي أيضاً وذلك عن طريق دمج العناصر البيئية مع النفسية واعطاء أولوية للعناصر النفسية والبيولوجية الوراثية. وقد أعطى فرويد Freud أهمية كبرى للعوامل الخارجية البيئة عندما قرر أن التأثيرات البيئية في المراحل الأولى من تطور الأطفال يؤثر على المراحل المتأخرة من عمره[٢٠].

أمـا السلوكيـون من علماء النفس فقد نظروا الى السلوك الإنساني كعنصر أساسي للتـطور الاجتمـاعي. وقد رأى واطسن Watson أن الأفعال الشرطية هي التي تؤدي لسلوك الإنســان وتصرفاته. ومع السلوكين فقد أهملت العوامل البيولوجية والنفسية الداخلية عند تفسير السلوك الإنساني في البيئة وطغت العوامل الخارجية على العناصر الأخرى[٢١].

أما السلوكيون الأميركيون فقد طوروا من نظريات التعلم المتعلقة بالتطور الاجتماعي عن طريق استخـدامهم لنماذج رياضية. وقد اعتمدوا على التجارب العملية لدراسة التصرفات الإنسانية وتطورها الاجتماعي[٢٢].

وقد تناولت البحوث السيكلوجية ميادين مختلفة من حياة الطفل وتطوره الاجتماعي، فمنذ سنة ١٩٦٠ تركزت البحوث السيكولوجية حول تأثير العوامل الخارجية على حياة الطفل وتطوره. وقد اشارت الأبحاث إلى تأثيرات طرق الولادة ومضاعفاتها وكميات الأدوية المعطاة للأم وغير ذلك على تصرفات الطفل. وتشير الأبحاث أيضاً إلى العلاقة بين الطفل والأم ومقدار تأثيـر الأم على تصرفات الطفل وتأثير الطفل على تصرفات الأم. وتدل الأبحاث أيضاً على الفروق المتباينة بين الذكور والإناث وعلاقة تصرفاتهم بتأثير الأم عليهم. ولقد لوحظ ان الذكور مثـلاً يتميـزون بالعـداء أكثـر من الإناث[٢٣]. وتُدعم مثل هذه التصرفات العدائية من قبل المجتمع. ويُشجع الآباء أبناءهم (قد يكون التشجيع هذا بغير قصد) على التصرف سواء ما كان منه عدوانياً أو غير ذلك.

---

(٢٠) Sigmund **Freud, Complete Psychological Works,** (New York: Macmillan, 1953) Especially vols. 4 and 5.

(٢١) Johm Watson, **Psychology from the Standpoint of a Behaviorist,** (Philadelphia Lippincott, 1929).

(٢٢) For complete information about behavioral psychology and behavioralist in general see: **Clark Hull, Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory,** (New York: Appelton, 1943); Neal Miller and John Dollard, **Social Learning and Imitation** New Haven; Yale University Press, 1941); and B.F. Skinner, **Science and Human Behavior,** (New York: Macmillan, 1953).

(٢٣) **International Encyclopedia of Social** Science, **P.536.**

وتشير الدراسات أيضاً إلى الفرق بين ترتيب الأبناء في التطور الاجتماعي. وتلاحظ معظم الدراسات أن الاطفال الذين يولدون أولاً في العائلة هم أكثر ميلاً لأن يبقوا مع الآخرين لمدد أطول من أولئك الذين يولدون تباعاً. وقد يعود سبب ذلك إلى إثراء تجربة الآباء التي تعطي انتباهاً أكثر للمولود الأول بينما يقل الانتباه فيما بعد.

وكثير من الدراسات السيكلوجية التجريبية تنفي تأثير الأب في حياة الطفل الاجتماعية، إلا أن البعض الآخر من الدراسات يشير إلى أن الطفل يقلد دائماً الشخص الذي يعطيه الأمان، والاستقرار. وتؤكد هذه الدراسات أهمية عوامل الأمن والاستقرار في حياة الطفل ونموه الاجتماعي وعلاقة ذلك بتأثير الأبوين والآخرين في وسطهم الاجتماعي. وتشير الدراسات أيضاً إلى أن غياب الأب من حياة الطفل له تأثير فعّال على تطور الطفل الاجتماعي بحيث يُقوي من شعوره الرجولي في المستقبل خاصة إذا غاب الأب أثناء السنين الأولى من حياة الطفل(٢٤).

وتقوم البحوث السيكولوجية الخاصة بتنمية قدرات الأطفال وتنشئتهم على استبانات ومقابلات. وقد شُكلت معظم هذه الاستبانات لتخدم ابعاد معينة من المفاهيم النظرية ومتغيراتها كمفاهيم الحب والعداء والقلق والانفصال وغيرها إلا أن هذه المفاهيم لا تُقاس قياساً متساوياً عند دراسة علاقة الآباء بأبنائهم خاصة أن الظروف الحياتية تختلف من والدين إلى والدين آخرين. وقد اتبع الباحثون السيكولوجيون نموذجاً آخر ليناسب هذه المفاهيم، قائم على نموذج السلب والإيجاب في علاقة الآباء بأبنائهم. فالعلاقة الموجبة قائمة على عناصر الثناء والمدح والعطاء كالجوائز والهدايا وهذا يعني قياساً لمفهوم الحب المتبادل والذي في الغالب ما يؤدي إلى عدم جذب الأطفال إلى والديهم. وخلافاً للعلاقة الموجبة فإن العلاقة السلبية تقوم غالباً على العقاب والتوبيخ وعدم تقديم هدايا وجوائز للأولاد مما يؤدي إلى شعور بخيبة الأمل تنعكس على علاقة الآباء بأبنائهم. ولكن تبقى القضية مشكلة لأن بعض الوالدين ذوي العلاقات السلبية يطبقون أحياناً علاقات موجبة وعليه فإن هذه البحوث ما زالت بحاجة للبحث عن عوامل ومتغيرات غائبة لدراسة تنمية الأطفال وشعورهم الاجتماعي.

وقد أكدت الدراسات السيكولوجية في مجالات أخرى والتي بحثت بحثاً مستفيضاً كالعداء مثلاً أن المزيد من عقاب الآباء لأطفالهم يؤدي لزرع العداء في شخصية الأطفال. وقد دلت التجارب على أن الأطفال يقلدون السلوك العدائي ويتخذونه نموذجاً يستعملونه كما استُعمل عليهم(٢٥). وقد دلت الدراسات السيكولوجية التي أجريت على مدارس رياض الأطفال

---

(٢٤) R. Burton and J.Whiting, "The Absent Father and Cross-Sex Identity", **Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development, Vol.7,PP.85-95, Quated in Ibid.**

(٢٥) **Ibid. P.540.**

أن الطفل ذو النوازع العدائية قد يغير من عدائه إذا قلد مدرسيه أو أصدقاءه الذين لا يتصرفون بعداء مع الآخرين. أما أصدقاء الطفل في المدرسة. وخاصة أولئك الذين يسبقوه في سنوات الدراسة، فلهم تأثير على مستقبل تصرفات الطفل لأنه يقلدهم في تصرفاتهم العامة. وتنعكس هذه التصرفات على حياة الطفل.

وتشير الدراسات الى ان للأصدقاء تأثير على تصرفات الطفل المستقبلية ولا تنحصر في سلوك واحد معين بل تشمل كافة أنواع السلوك كالسلوك العدائي أو السلمي أو الأمانة والإخلاص والتمسك بالقيم والعادات والقيادة والمشاركة بالنشاطات الاجتماعية، وكيفية اختيار الأصدقاء وكيفية اختيار الهوية Indentity والانتماء لجماعة أو لحزب أو لطبقة وهكذا، إن اختلاف تصرف الطفل مستقبلاً قد يكون له علاقة بنوع الأصدقاء الذين عاشرهم في الصغر وخاصة أولئك الذين شاركوه في غرفة الدرس.

- ٤ -
التنشئة الاجتماعية وعلم الإنسان :

اهتم علم الإنسان Anthropology بقضية انتقال التراث الإنساني من جيل إلى آخر. وقد يستطيع واحد التعبير عن عملية انتقال التراث الإنساني هذا بالطريقة التي يتبنى بواسطتها الأطفال الصغار عادات وتقاليد مجتمعهم والحفاظ عليها وبالتالي نقلها بحذافيرها إلى أطفالهم مرة أخرى وهكذا. وقد كانت كتابات سجموند فرويد S. Fread هي التي أثارت انتباه الباحثين من الأنثروبولوجين لدراسة التنشئة الاجتماعية(٢٦). حقاً لقد انصرف الأنثروبولوجيون لدراسة التاريخ التراثي للإنسان بدلاً من الطريقة التي يتم بواسطتها انتقال هذا التراث من جيل الى آخر. وقد ، كانت مارجريت ميد في سنة ١٩٢٥ أول من استفادت من إشارات فرويد فقامت ببحثها الميداني في ساموا Samoa والذي تضمن جزء منه دراسة التنشئة الاجتماعية، إلا أن التأثير الفرويدي لم يكن واضحاً في دراستها عن ساموا ولكن دراستها عن اختلاف التراث في غينيا الجديدية New Guinea تشير بوضوح الى التأثير الفرويدي المباشر(٢٧).

وقد تبع دراسات ميد دراسات انثروبولوجية عديدة. فقد درس جيزه روحيم Geza Rohiem تنشئة الأطفال في استراليا ودرس أريك أريكسون Eirk Erickson نفس الموضوع عند قبائل الهنود الحمر الأمريكيين، وقدمت دراساتهم تحليلات للتنشئة الاجتماعية من خلال تفسيراتهم للشعائر والقيم والعادات السائدة في المجتمع(٢٨). ثم تبع ذلك دراسات قام بها إبرام كاردنر Abram Kardiner وهو سيكولوجي ورالف لنتون Ralf Linton وهو أنثروبولوجي لدراسة بعض المجتمعات وتحليل عملية التنشئة عن طريق العادات والتقاليد والقيم الممارسة داخل المجتمع(٢٩).

---

(٢٦) Sigmund Freud. **Totem and Taboo,** in his complete works, Vol. 13, (New York: Macmillan, 1959).

(٢٧) See Margaret Mead, **Coming of Age in Samoa: APsychological study of Primitive Yoth for Western Civilization,** (New York: Morrow. 1961). first published in 1928. See also for the same author **Growing up in New Guinea, (New York:** The American Library, 1953), first published in 1930; **Sex and Temperament in Three Primitive Societies,** (New York: Mentor, 1950), first published in 1935; **Male and Female: A Study of the Sexes a Changing World, (New York:** The New American Library, 1955), first published in 1949.

(٢٨) Erik Erikson, **Childhood and Society** (New York: Norton. 1964). first published in 1950. Roheim's study is located in Erikson.

(٢٩) Abràham Kardiner, **The Individual and His Society; The Psychodynamics of Primitive Social Organization** (New York: Columbia University Press, 1955); For the same author see also The **Psychological Frontier of Society** New York: Columbia University Press. 1963). The Two Vols. first published in 1939 and 1945 respectively.

وقد بدأ الباحثون الأنثروبولوجيون منذ ثلاثينات القرن العشرين بدراسة عوامل التعلم والتنشئة للأطفال في مختلف المجتمعات بشكل مكثف. ففي دراستها عن ساموا عمدت مارجريت ميد إلى وصف عملية التعلم للأطفال وكيفية تصرفاتهم وأهمية متغير السن في التعلم. حيث يتحكم السن في تهذيب الأطفال وتعليمهم القواعد الأساسية للتعامل مع غيرهم(٣٠).

وتتابعت محاولات الأنثروبولوجيون في إيجاد نظرية للتعلم تفسر عملية التنشئة الاجتماعية، إلا أن هذه المحاولات قد اقتصرت على الدراسات الوصفية البحتة، حتى تحول الأمر الى الدراسات العملية والتجريبية القائمة على وضع الفروض وفحصها عن طريق استعمال الإحصاء كأداة لفحص الفروض وإيجاد العلاقات بين الظواهر. وكان جون وايتنج John whitign وارفن تشايلد Irvin child أول من أخضعا الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بعملية التنشئة الاجتماعية(٣١) للطرق الإحصائية وقد استعملا في دراستهما لـ ٧٥ مجتمعاً لذلك. وصنف الباحثان الأنظمة الاجتماعية القائمة في هذه المجتمعات إلى قسمين: يتضمن الأول المنظمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: أي المنظمات التي تزود الأمن والاستقرار والحماية لأفراد المجتمع، ويتضمن القسم الثاني المعتقدات من سحر وفن ودين. وقد كانت المحصلة النهائية لدراسة وايتنج وتشايلد أن التنشئة الاجتماعية تكون نتيجة للحافظ على الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وسبب في إيجاد المعتقدات والسحر والدين. وعلى ذلك فإن النتيجة المتوقعة ان تلعب عملية التنشئة الاجتماعية دوراً فعّالاً في بناء شخصية الأفراد داخل المجتمع ومن ثم فهي بمثابة الرباط الذي يصهر الثقافة والتراث مع الأفراد

---

(٣٠) Margaret Mead, **Coming of Age in Samoa. Ibid. P. 22.**

(٣١) The Pioneers in the field were John Whiting and Irvin, **Child Traning and Personality: A Cross Cultural Study** (New Haven. Yal University Press. 1962), first published in 1953

— ٥ —

التنشئة السياسية :

تعني التنشئة السياسية بمعناها الواسع تعلم القيم السياسية بواسطة أدوات التنشئة كالأسرة والمدرسة والأصدقاء ووسائل الأعلام المختلفة، من صحافة وتلفاز وغيرها. وتكمن أهمية التنشئة السياسية بربط العلاقة بين المواطنين وقيادتهم من خلال التأكيد على الأهداف السياسية وشرح مفاهيم سياسية كالشرعية والولاء وعلاقة الحاكم بالمحكوم. وعلى ذلك يمكن القول بأن أهمية التنشئة السياسية إنما تكمن في الحفاظ على أمن واستقرار وديمومة المجتمع السياسي، وبالتالي استقرار العلاقة بين الشعب والدولة. أضف إلى ذلك أن التنشئة السياسية تلعب دوراً في الحفاظ على الاقتصاد القومي، والإنتاج الذي غالباً ما يتبع استقرار نظام الحكم والدولة وإلا تفرغ المواطنون إلى مناقشة أو معارضة السلطة القائمة ورفض أشكالها وعدم النظر إلى الأوضاع الاقتصادية العامة. وتؤكد الدول دائماً على أهمية تعليم الصغار الأوضاع السياسية والطرق التي يمكن أن تكفل ولاء المواطنين للدولة. ففي الولايات المتحدة الأمريكية هناك تركيز تام على تعليم الصغار أهمية الإعلاء من الشعور الوطني من خلال المناهج التعليمية في مراحل دراسية مختلفة. ويمتد الأمر ليشمل كل دول العالم بغض النظر عن طبيعة الحكم فيها بدرجة أقل أو أكثر مما هو عليه الحال في الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد بدأت دراسة التنشئة السياسية مع بداية ظهور النظريات السياسية وقد عنى افلاطون في جمهوريته على اهمية تعليم أولاد المواطنين بأن «لا يأذن لهم سماع كل أنواع الأساطير ... ولا بدّ من السيطرة على ملفقي الخرافات واختيار أجملها ونبذ ما سواه ثم نوعز إلى الأمهات والمرضعات أن يقصصن ما اخترناه من تلك الخرافات على الأطفال. وأن يكيفن في عقولهم أكثر مما يكيفن أجسادهم بأيديهن. ويجب أن نرفض القسم الأكبر مما يملي عليهم من الخرافات في هذه الأيام ... (فلا بدّ من حذف) القصص القبيحة التي يختلقها الشعراء ولا تتلىٰ على السذج من الأطفال دون أن تحفظ. وإذا مست الحاجة إلى تلاوتها فلتتل سراً وعلى أقل عدد ممكن من الناس ... وكذلك يجب أن لا نُعلم الأطفال بأن الآلهة في صدام دائم مع بعضها البعض، وتكيد وتتحارب وتتقاتل (مع بعضها البعض وتألب جماعة من البشر ضد جماعة أخرى، وتعاقر الخمر باستمرار وتقهقه بزفرات عالية) الأمر الذي لا يتناسب أن يقال في أي حال من الأحوال. واذا كان حكام دولتنا يحسون التباغض والنزاع والصراع فيما بينهم، لأسباب تافهة، أمراً غير مقبول بل ومبتذلاً، فإنه أمر أكثر ابتذالاً أن نقوم بنشر أخبار صراع الآلهة والأبطال ... لا بدّ من تعليم القصص الخرافية التي رواها هوميروس ويجب

حظرها في دولتنا سواء صيغت في قالب الحقيقة، أو في قالب مجازي، لأن الطفل لا يميز بين الحقيقة والمجاز»(٣٢).

أما أرسطو فقد بحث في طبيعة التعلم الهادف للأولاد الذي يلائم طبيعة الدولة، وقد أكد بودان Bodin على أن الأطفال الذين لا يتعلمون من آبائهم خشية الله يصعب عليهم أن يطيعوا السلطة الحاكمة. ولكن الباحثون في الأمر قديماً أو حديثاً، لم يصلوا إلى وضع نظرية كاملة للتنشئة السياسية بل توقف الأمر على جملة من المبادىء والآراء التي قد تخدم عملية التنشئة السياسية. ففي عشرينات وثلاثينات القرن العشرين بدء اهتمام علماء الاجتماع بقضية التثقيف السياسي بظهور دراسة تشالز مريام Charles Merriam بعنوان بناء المواطنون(٣٣). أما في الأربعينات فقد اهتمت الدراسات الاجتماعية بقضايا الشخصية والسياسة والسلوك السياسي القومي والوطني. واهتمت دراسة انكيليس ولقنستون Inkeles & Livinston بدراسة اختلاف الشخصية داخل المجتمعات وتأثيرها على السلوك السياسي(٣٤). أما أواخر الخمسينات وأوائل الستينات فقد اهتمت بتطور الأطفال ونموهم السياسي، وفي هذه الفترة بالذات بدأت عبارة التنشئة السياسية Political Socialzation ترسي قواعدها وتنشط البحوث حولها(٣٥).

أما عملية التنشئة السياسية فتتضمن قضايا التعلم السياسي: فمن يتعلم؟ وماذا يتعلم؟ وممن يتعلم؟ ولمن يتعلم؟ وتحت أي ظروف؟ وما هي نتائج ذلك التعلم؟ من صميم دراسة التنشئة السياسية. فالجنس والطبقة من خصائص الدراسات النفسية والاجتماعية التي تؤثر على عمل التنشئة الاجتماعية وقد لوحظ أن الذكور أكثر ميلاً من الإناث للمشاركة في الحياة السياسية وأن أفراد الطبقات الاجتماعية والاقتصادية الدنيا. وتشير بعض الدراسات في هذا المجال أن الوعي السياسي للأطفال يبدأ في سن التاسعة تقريباً ويتعلم بذلك الطفل هذه الميول والمفارقات والتي تمتد إلى سن الشباب وقد تستمر ملازمة طيلة حياته. أما الفروق الجنسية في الميول السياسية فقد تبدأ في سن مبكرة جداً منذ رياض الأطفال حيث يكون

---

(٣٢) Plato ,**Republic.** Translated by I.A. Richards (London: Cambridge University Press, 1966), Book 2, PP. 54-57.

(٣٣) Charles Merriam, **The Making of Citizens: A Comparative Study of Methods of Civis Traning** (Chicago: Chicago University Press, 1931). See also for the same auther **Civis Education in the United States** (New York: Scribner, 1934)

(٣٤) **Alex Inkeles and Daniel Livinson,** "National Character: The study of Model Personality and socio-Cultural System", in Gardner Lindzey (ed.) **Handbook of Social Psychology Vol.2** Cambridge: Addison-Wesley, 1954), PP.977-1020.

(٣٥) As an example of this type of study see Herbert Hyman, **Political Socialization: A Study in the Psychology of Political Behavior** (Glencoe: Free Press, 1959).

الذكر فيها أكثر ميولاً لاكتشاف محيطة العام بينما يظل نشاط الفتيات محصوراً في نطاق أصغر من ذلك[٣٦].

ويختلف التعلم السياسي من مجتمع لآخر. فقد أشارت بعض الدراسات الى ان الفرنسيين لا يتحدثون كثيراً في السياسة في منازلهم خلافاً للأمريكيين. ففي الدراسة التي قام بها كنفيرس Converse وديوبيوكس Dupeux أن نسبة قليلة (٢٠٪) من عينة للدراسة من الأطفال الفرنسيين قد عرفوا الحزب الذي يؤيده آبائهم بينما زادت النسبة إلى (٨٠٪) لدى عينة الأطفال الأمريكيين الذين عرفوا ذلك. ويعرف الأمريكيون في العادة أنفسهم بالحزب الذي يؤيدونه بينما يربط الفرنسيون انفسهم بفرنسا وليس بأحزابها[٣٧].

أما عن الإجابة عما يتعلمه الصغار فلا بدّ من التمييز بين شيئين هنا: بناء شخصية الأطفال وتطورها من جهة وهي التي تتضمن الاعتقادات والاتجاهات والسلوك السياسي، والتعلم السياسي من جهة اخرى والذي يتضمن التعاليم الخاصة بدور المواطن والأيديولوجية التي يؤمن بها وولائه القومي والوطني ودوره في تنظيم الحياة السياسية سواء كان الأمر تشريعياً أو قضائياً أو تنفيذياً أو حزبياً أو إدارياً. ويمتد الأمر فيشمل الأسئلة التي طرحت سابقاً. فالتنشئة السياسية تهدف الى بناء الفرد وشخصيته وبالتالي بناء المجتمع السياسي، ولكن هذا لا يعني ان عملية التنشئة الاجتماعية تسير من نقطة إلى أخرى بشكل مستقيم تهدف إلى الاستقرار السياسي. بل من الأفضل القول أن عملية التنشئة السياسية سواء كانت في المجتمعات السياسية المستقرة او غير المستقرة تحافظ على وجود نمط سياسي معين. أضف إلى ذلك أن التنشئة السياسية إنما هي مصدر من مصادر التغيير، فإن عملية نقل التراث بحذافيره من جيل إلى جيل لا يعني النظرة المحافظة للوضع السياسي بل على العكس من ذلك فإن تجارب الأجيال المختلفة داخل المجتمعات يؤثر في التنشئة كما تتأثر بها. حقاً إن بذور التغيير في المجتمعات موجودة بإستمرار حسب تجارب أجياله المتعاقبة إلا أن نمط التنشئة السياسية يبقى مستمراً.

---

(٣٦) Fred Greenstein, **Chilren and Politics** New Haven: Yale University Press, 1965), Chapters 5 and 6.

(٣٧) **Philip Converse and George Dupeux,** "Politicization of the Electorate in France and the United States". **Public Opinion Quarterly,** Vol. 26, (1965), PP. 1-23.

— ٦ —

وسائـــل التنشئـــة :

تعتبر العائلة إحدى وسائل التنشئة السياسية والاجتماعية إن لم تكن أهم العوامل على الإطلاق. وتلعب العائلة دوراً أساسياً في تعلم الطفل الروابط الاجتماعية وقيم المجتمع، وتساهم في تطوير شخصية الأفراد أثناء مراحل تطورهم الأولى بالإضافة إلى ما تلعبه العائلة من تأكيد هوية الطفل الشخصية المميزة. ويتعلم الأبناء من آبائهم كيف يتعاملون مع الأفراد الآخرين داخل المجتمع وما هو السلوك الذي يجب أن يتصرفه الأحداث، والآباء. وبهذه الحالة، يمهدون الطريق، بواسطة عملية التنشئة، إلى مرحلة نضج الأبناء. وتلعب العائلة أيضاً دوراً فعّالاً في تماسك أفراد المجتمع عن طريق تماسك أفرادها مما يؤدي في النهاية إلى تأثير العائلة كمؤسسة في المجتمـع. ويشـير البـاحثـون إلى تأكيـد صحة الفرض القائل بأنه كلما ازدادت الروابط الشخصية وعوامل الاتصال بين أفراد العائلة كلما ازداد تأثير العائلة(٣٨).

هذا وتعتبر المدرسة عاملاً آخر من عوالم التنشئة السياسية والاجتماعية. وتعمل المدرسة بوسائلها المختلفة عملاً يشبه إلى حد كبير دور العائلة. فهي (أي المدرسة) التي تعمق من شعور الانتماء للمجتمع وتساهم في بناء شخصيته وتثقيفه عن طريق فهم العادات والتقاليد وتجعله عضواً مشاركاً في المجتمع. وتلعب المناهج التدريسية والنشاطات الرياضية والاجتماعية دوراً هامـاً في عمليـة تثقيف الطالب اجتمـاعياً وسياسياً. فالمنهاج المدرسي مثلاً يمثل قلب النظام التربوي وهو التراث الحضاري بشموله. والنظام التربوي يلعب دوراً أساسياً في تدعيم القيم الاجتماعية والسياسية في المجتمع،وهو(أي النظام التربوي) يحافظ على التراث الشعبي والوطني ويحفـظه للمستقبـل، ولا يقف الأمـر عند هذا الحد بل يتعداه للمساهمة في عمليات التمدن والتحديث الذي يطمح له أفراد المجتمع.

أما وسائل الإعلام فتلعب دوراً لا يقل أهمية عن دور الأسرة أو المدرسة في عملية التنشئة السياسية والاجتماعية. فالصحف والمذياع والتلفاز وغيرها من وسائل الإعلام تدعم الاتجاهات السياسية وتدعم القيم التراثية.

---

(٣٨) Richard Dawson, Kenneth Prewitt and Karen Dawson, **Political Socialization** Boston: Little, Brown and Co.,1977), P.114.

وفي الوقت ذاتـه فهي التي تنقـل المعلومـات والأخبـار من المواطن إلى الدولة والعكس بالعكس، حتى أن وسـائـل الاعلام قد امتد لنقل أخبار ومعلومات عن مجتمعات العالم ككل وخاصة ما نراه اليوم من تقدم تكنولوجي ساهم في جعل العالم وكأنه وحدة واحدة. فما يحدث في واشنطن يمكن أن يسمع في نفس اللحظة في بومبي، والكتاب الذي يصدر في لندن لا يأخذ وقتاً طويلاً حتى يصل إلى طوكيو وهكذا. وتركز الدول الحديثة على وسائل الاعلام كأساسيات للتنشئة السياسية وتركز من خلالها على تعميق شعور انتماء الأفراد للوطن وولائهم للدولة.

— ٧ —

التنشئة الاجتماعية والسياسية في الإسلام:

ظهر الإسلام عندما أرسل الله محمداً بن عبدالله مبشراً لرسالة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وعلى الناس اتباعها قبل فوات الأوان سنة ٦١١م. وقد حددت الرسالة الإسلامية العقائد والأفعال التي يأمر بها الله وتلك التي ينهى عنها. والرسالة هي القرآن الكريم، كلام الله المنصوص المعبر عن مشيئته في هداية البشر. وقد كانت هذه الرسالة من الخطورة لأهلَ مكة الذين كانوا قد تبعوا نهجاً عقائدياً مختلفاً تمام الاختلاف عن رسالة الله. ونحن هنا لسنا في مجال المقارنة بين العقائد التي سبقت مجيء الإسلام وتلك التي نص عليها القرآن الكريم، ولكن الذي يهمنا في هذا الصدد فكرة التنشئة الاجتماعية والسياسية في الإسلام ومدى تأثيرها في التطبيق العملي في عصور لاحقة للعصور الذهبية الإسلامية، وبالمقابل يمكن النظر أيضاً إلى بعض العادات التي ما زالت قائمة حتى الآن في دول «العالم الإسلامي» بشكل عام «والعالم العربي» بشكل خاص وتضرب جذورها في الأعماق حتى تصل إلى الفترة التي سبقت ظهور الإسلام. وحتى يتسنى لنا القيام بهذه المقارنة فلا بدّ من عرض الأفكار الرئيسية التي يهتم بها بحثنا هذا من خلال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والمتعلقة بمفاهيم المجتمع الإسلامي وطرق التنشئة ووسائلها وما إلى ذلك.

إذا كان المجتمع أو بالأحرى المجتمعات في شبه الجزيرة العربية قائمة على العصبية القبلية فإن المجتمع الإسلامي لا يقوم على العرق أو القومية أو علاقة الدم أو أي اهتمامات أخرى. ولم يحمل الإسلام إسم مؤسس له. حقاً لقد أتى الإسلام ليذيب العصبية ويلغي الحدود ويساوي بين الناس جميعاً تضمهم وحدة الخضوع للإرادة الإلهية وطاعة شريعته والتزام كامل بها والدفاع عنها في سبيل الله وحده. باختصار شديد فإن المجتمع الإسلامي لا يقوم إلا إذا غذيت فيه العقيدة الإسلامية. والمجتمع الإسلامي له رسالة تاريخية ولا يقف عند حدود تكوين المجتمع الإسلامي فقط، إذ لا بدّ من حمل هذه الرسالة لتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، قال تعالى: «(ولتكن منكم أُمَّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران، ١٠٣) وقال في نفس السورة (كنتم خير أُمَّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون)(آل عمران، ١١٠).

للمجتمع الإسلامي خصائص معينة يمتاز بها كما نص عليها القرآن الكريم. فوحدة المجتمع وتطبيق العدالة بين أفراده من مميزاته، وتسود فيه الفضيلة وتزول الرذيلة. وإذا كان المجتمع الإسلامي يتصف بذلك فإن أفراده يتصفون بصفات العدالة والفضيلة، وينص الحديث الشريف على ذلك بالقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». ونلاحظ أهمية المجتمع الإسلامي ورسالته التاريخية من خلال قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أُمَّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبية وإن كانت لكبيرة إلّا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم) (البقرة، ١٤٢). وعلى ذلك فإن شهادة المجتمع الإسلامي في غاية الأهمية ليكون المسلمون قدوة لغيرهم من الأمم والمجتمعات. فلا بدّ للمجتمع الإسلامي من أن يتمتع بنشاط واعٍ وفعّال على دراية بما يقوم به من أفعال بناءً على أوامر الشريعة الإسلامية، وللمجتمع الإسلامي هوية قائمة على قواعد متوازية من وحدة الهدف والتماسك والمساواة. وتظهر هوية المجتمع الإسلامي من خلال الآيات القرآنية التالية:

(يا أيها الذين آمنوا كونوا قَوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم والوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تَلْوُا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً. يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً) (النساء، ١٣٥ ـ ١٣٦). وقال أيضاً: (وإن هذه أمَّتكم أُمَّة واحدة وأنا ربكم فاتقون)، (المؤمنون، ٥٢).

وعلى ذلك فإن من واجب المسلم الحفاظ على المحتمع الإسلامي والعمل ما بوسعه على استمرار المجتمع الإسلامي من خلال القوانين الشرعية كقوانين الزواج والإرث ومن خلال الحقوق والواجبات الملقاة على عاتق المسلم الفرد. أضف إلى ذلك أن إرادة الله قد اقتضت أن يحافظ على المجتمع الإسلامي(إنّاإنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون)،(الحجر، ٩). الأمر الذي يدل على أن المجتمع الإسلامي مستمر في البقاء كما أن العقيدة الإسلامية باقية أيضاً. فإذا شت الأفراد عن طريق الله وأوامره فلله القدرة على تبديلهم وخلق أمة جديدة، وقد حذر تعالى في كتابه العزيز، أولئك الذين يضلون طريق الحق فإنهم سيكونون خاسرين. قال تعالى: (ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)، (محمد، ٣٨).

والأسرة هي مركز المجتمع الإسلامي. وقد حددت الشريعة الإسلامية علاقة الآباء

بالأبنـاء، إذ لكـل منهم حقـوق وعليهم واجبات. ولا ضرر من أحدهما على الآخر قال تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضـاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلّا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أراد فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير ﴾(البقرة، ٢٣٣). والأولاد زينة الحياة الدنيا ومصدر فخر للآباء. وقد نص القرآن على أن كل فرد مسؤول عن نفسه أمام الله على الـرغم من العلاقة الوثيقة بين الآباء والأبناء. فلا تحمل وازرةً وزر أخرى، ولا ينفع والد ولده يوم القيامة. ولكن من واجب الآباء تنشئة الأبناء تنشئة صالحة وللأبناء حقوق كحقهم في الحياة والمساواة. قال تعالى: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألّا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون. ولا تقـربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلّا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون)،(الأنعام، ١٥١،١٥٢).

للطفل في المجتمع الإسلامي حق شرعي أن يكون له أب شرعي. وله حق في أن ينشأ في مجتمع سليم يتمتع بمعاملة الأطفال بالحسنى، ويتعلم ويتثقف في المجتمع الإسلامي ليكون عضواً فعّالاً في المستقبل. وللأب حق على الابن أن يطيعه إلّا في معصية الله. وتشير كثير من آيات القرآن الكريم إلى مواضع كان فيها الآباء مخطئين والأبناء على حق ومواضع أخرى كان الأبناء فيها مخطئين والآباء على حق. قال تعالى: (وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرسـاها إن ربي لغفور رحيم. وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين. قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلّا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين... ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين. قال نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين) (هود ٤١-٤٦). وقال أيضاً: (واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً. إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً. يا ابتي إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً. يا أبت لا تعبد الشيـطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً. يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً. قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنتهي لأرجمنك وأهجرني ملياً. قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفياً) (مريم ٤١-٤٧).

إذا كانت العادات والتقاليد والدين تنص على ضرورة طاعة الأبناء لآبائهم وحصل تعارض بين الآباء والأبناء بسبب العقيدة الإسلامية فلا بدّ للأولاد من التمسك بالعقيدة وليس بطاعة الوالدين. ويشير القرآن الكريم إلى مفهوم الإحسان الذي يتضمن الحق والخير والجمال. فإن تطبيق مفهوم الإحسان في الحياة العملية يؤدي إلى احترام الأبناء لآبائهم والصلاة على أرواحهم وتقديم النصح والمشورة إن اقتضى الأمر. ويتضمن مفهوم الإحسان أن يقدم الأبناء للآباء ما في وسعهم تقديمه كرد للجميل الذي قدمه الآباء لهم عندما كانوا صغاراً. إذا طلب الآباء من أبناءهم الوقوع في الخطأ (أي البعد عن الله) فإن عدم طاعة الأبناء لآبائهم لا تصبح واجبة.

وكذلك فقد ضم الإحسان علاقة الفرد بخدمه وأقاربه وجيرانه، قال تعالى: «(واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وماملكت إيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً) (النساء ٣٦)، وقال أيضاً: «(إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون) (النحل ٩٠)، أما عن الإحسان للوالدين: (وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه وبالوالِدين إحسانا إمّا يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا) (الإسراء ٢٣، ٢٤).

وتقوم الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي على قواعد ثابتة من أجل تأمين السعادة والاستقرار والتقدم وازدهار الفرد والجماعة على السواء. ولا يوجد مكان للطبقية أو سيطرة جماعة معينة أو فرد معين على الآخرين في المجتمع الإسلامي. فلا يوجد في القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية الشريفة قول يشير إلى الاستعلاء أو التفرقة، بل على العكس من ذلك فإن القرآن يشير في أكثر من موضع على أن الناس جميعاً قد خلقوا من ذكر وأنثى ليتعارفوا وإن أكرمهم عند الله أتقاهم. وأنهم جميعاً متساوون في الحقوق والواجبات، لا فرق بين عربي أو أعجمي إلا بالتقوى. قال تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تسألون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا) (النساء ١).

أما على الصعيد الاقتصادي فقد قام الاقتصاد الإسلامي على أسس ثابتة أيضاً. فقد حث الإسلام على ضرورة العمل حتى يكفل الإنسان حياة طيبة معتمداً على نفسه. ويحترم الإسلام كل أنواع العمل شريطة أن لا يكون العمل مخلاً للشرع. وأكد الإسلام على ضرورة احترام الملكية الخاصة بغير التدخل من أحد سواء كانت الدولة أو غيرها. وفي مقابل ذلك فعلى المسلم أن يقوم بواجباته الدينية والاجتماعية كدفع الزكاة أو الضريبة أو ما شابه ذلك من التزامات. وله نتيجة ذلك الحماية الكاملة من الدولة ولا يقوم الاقتصاد

الإسلامي على قواعد رياضية معينة أو بناء على العرض والطلب في السوق التجاري، ولكنه يقوم على ضوء قواعد أخلاقية . فعلى العامل أن يقوم بعمله بكل إخلاص وأمانة ، وعلى رب العمل دفع أجرة العامل على قدر العمل الذي أنجزه . وقد بارك الإسلام في التجارة سواء قام بها فرد أو جمعية أو شركة. وحث الإسلام على أن يتعامل التجار بكل أمانة وإخلاص بعيداً عن الغش والاستغلال . قال تعالى : (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحلَّ الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم) (البقرة ٢٧٤ ـ ٢٧٦) . وقال أيضاً : (والسماء رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان . وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان) (الرحمٰن ٧ـ٩) . وقد حذر الإسلام من الغش وأنذر الغشاشون: (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم . يوم يقوم الناس لرب العالمين) (المطففين ١ـ٦) .

أما الحياة السياسية الإسلامية فقد بنيت على أسس ثابتة أيضاً كالحياة الاقتصادية والاجتماعية . والحياة السياسية في الإسلام لا تقتصر على فرد دون آخر أو طبقة دون أخرى ، وهي ليست دولة العمال كما أنها ليست دولة الرأسماليين . فالقرآن هو دستور الدولة الإسلامية : (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عمَّا جاءك من الحق لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فأنبئكم بما كنتم فيه تختلفون . وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) (المائدة ٤٧ـ٥٠).

تكون السيادة Sovereignty في الدولة الإسلامية لله وحده. فليست السيادة للحاكم أو للشعب. ويمارس المسلمون السيادة التي عهد الله لهم بها عن طريق تطبيق قوانين الله. ولا يكون الحاكم في الإسلام إلا منفذاً للقوانين الشرعية الإسلامية والذي يكون المسلمون قد اختاروه للقيام بهذه المهمة. قال تعالى: (تبارك، الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير) (الملك ١٠).

إن هدف الدولة الإسلامية إنما هو إقامة العدل لمواطنيها بغض النظر عن أشكالهم، وألوانهم، وأنواعهم، وأنسابهم. وعلى ذلك فلا تخضع الدولة الإسلامية لأي حزب سياسي سوى حزب الله، ولا تخضع لأي قوة أجنبية. الدولة الإسلامية دولة مستقلة تمارس تطبيق أوامر الله. ويكون الولاء في الدولة الإسلامية لله وحده. وما الحاكم إلّا منفذاً لقوانين الله ويستمد سلطته من طاعته لقوانين الله. القوانين التي تربط الحاكم بالمواطنين رباطاً وثيقاً. فالعقد الاجتماعي السياسي لا يكون بين الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية وإنما يكون بين الحاكم والمحكوم من جهة وطاعتهم لقوانين الله وتطبيقها من جهة أخرى. فالحاكم الذي يسهر على تطبيق قوانين الله له حق الطاعة والتعاون من المواطنين. وإذا خفف المواطنون في تعاونهم مع الحاكم الذي اختاروه لتنفيذ أوامر الله فإن عملهم يعتبر خطيئة يعاقبون عليها. قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) (النساء ٥٩).

هذه أهم المبادىء التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية الإسلامية، وبمقتضى هذه المبادىء وغيرها، كاختيار الحاكم، والشورى يعود الأطفال وينشؤون في الدولة الإسلامية على تعلمها والتقيد بتعاليم الإسلام.

— ٨ —

التطبيق العملي للدولة الإسلامية:

أدى ظهور الإسلام إلى نظام سياسي واجتماعي واقتصادي جديد، وأنتج إنساناً مختلفاً عما كان عليه الحال قبل ظهور الإسلام. فلقاء المسلم بالمسلم لإداء صلاة الجمعة يزيد عن كونه تقديم جزء من الشعائر الدينية الإسلامية، بل هو لقاء عام يناقش فيه المسلمون أمور حياتهم، ويعتبر المسجد أحد وسائل التنشئة الاجتماعية والسياسية إلى جانب الأسرة، وقد لعب المسجد في الماضي، وما زال حتى الوقت الحاضر، دور المدرسة والمعلم والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد. كما أن فرائض الصوم والحج والزكاة تزيد عن كونها تأكيداً للوثاق الذي يربط بين العبد وربه، بل يزيد عن ذلك ليربط الأفراد بعضهم ببعض. فقد خلق الإسلام مجتمعاً متضامناً من خلال دعوة الفرد بأن لا يقف على تنفيذ أوامر الله فحسب بل لا بدّ من حث الآخرين على التقيد بها. والإسلام لم يختص بفئة واحدة فقط بل للعالم أجمع. وأعضاء الأمة الإسلامية متساوون وينتمون إلى العقيدة الإسلامية وليس إلى غيرها. وحتى عندما ظهر السيق الكبير (الشق والانقسام على يد الفرق الإسلامية وأهمها الخلاف بين السنّة والشيعة بسبب الخلافة) ظلت الوحدة المعنوية للأمة الإسلامية[٣٩]. وعلى الرغم من محاولات التكفير لكل فرع من فروع هذه الفرق المتزمتة من إخراج غيرها من الدين الإسلامي وتكفيرها لبعضها البعض إلا أن شعور الانتماء للأمة الإسلامية ظل قائما. وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد بينت الحقوق والواجبات لأفراد الامة الإسلامية كان لا بدّ من وجود من يسهر على تنفيذ القوانين الشرعية وبذلك ارتبطت السياسة بالدين وأصبحت جزءاً منه، لقد غدا العمل السياسي نوعاً من التعبد لله»[٤٠].

---

(٣٩) البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩م، (بيروت دار النهار، ١٩٧٧)، ص١٤. ترجمة إلى العربية كريم عزقول. وانظر في هذا الصدد.

E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam Cambridge: Yale University Press, 1958); H.A.R Gibb, **Modern Trends in Islam** (Chicago: Chicago University press, 1947.)

(٤٠) حوراني، المرجع السابق، ص١٥.

من يقوم بالقيادة في المجتمع الإسلامي؟ إنها وظيفة النبي وخلفاؤه من بعده. ولكن المسلمون لم يُجمعوا على من يكون الخليفة. فبينما ذهب الشيعة إلى القول بأن الإمامة لا بدّ من أن تكون في عليّ (ابن عم الرسول والأئمة الإثني عشر من بعده، يُصر أهل السنّة على ضرورة أن يكون الخليفة ممن بايعتهم الجماعة. وطالما أن السلطة والسيادة لله فالحاكم أو الخليفة لا يزيد عن كونه وسيلة لتنفيذ أوامر الله. وحيث أن الخليفة قادر على تنفيذ ما أمر الله يبقى خليفة. أما طريقة اختيار الخليفة في عصر الإسلام الذهبي (عصر الخلفاء الراشدين) فكانت تتم عن طريق بيعه أعيان الجماعة، وظلت هذه الطريقة سارية المفعول حتى تغيرت بعد العصر الأول إلى مظهر شكلي بعيداً عن الاختيار، وأصبح الخليفة مفروضاً على الجماعة. وعلى الجماعة أن تقبل به ولا تعارضه، ومع ذلك فقد ظل مبدأ التشاور مع أعيان الجماعة ساري المفعول، وظل أعيان الجماعة يسدون النصح والمشورة للخليفة. واستمرت النظرة إلى طاعة الخليفة طالما أن الخليفة لا يقوم بمخالفة أوامر الله وشرائعه. ولكن العصور اللاحقة شاهدت تبدلاً كبيراً في النظرة إلى الخليفة وأخذت المطالب تعلو بضرورة عدم طاعة الخليفة الظالم ولا بدّ من البعد عنه وتجنبه إذا كان ذلك ممكناً[٤١].

تعج كتب التاريخ والتراث الإسلامي بوصف فترات وعصور ذهبية ظهرت فيه الدولة الإسلامية واتسع نشاطها، وأخرى تميزت بالضعف والتشتت. فقد تميز العصر الإسلامي الذهبي، بميلاد دولة المدينة التي أقامها الرسول وخلفاءه وكانت الحقبة على درجة عالية من المثالية التي كانت على ما يجب أن يكون الشيء عليه. ثم العصر الأموي الذي امتاز بظهور الملكية والإعلاء من الجنس العربي على حساب الأجناس الأخرى، وإن كانوا جميعاً مسلمين، ثم العصر العباسي الأول والذي امتاز بتأيد جديد لمبادىء الأمة القائمة على المساواة بين جميع المسلمين. وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت أحداث الانتقال والتغير وقضايا الصراع على الخلافة والحروب الطاحنة التي وقعت بين المسلمين أنفسهم ماثلة في ضمير المسلمين جميعاً. وبينما هم كذلك نظروا إلى العصر الأول الذهبي بأنه العصر الذي لا بدّ من إعادته وتطبيقه بحذافيره. ولكن الزمن يتغير والاجتهادات تزيد والآراء تتضخم.وقد أثبت التاريخ أن المجتمعات في تغير مستمر ولا يمكن أن تبقى المجتمعات على ما هي. والمجتمع الإسلامي من ضمن هذه المجتمعات، فقد دخلت الفلسفة الإغريقية وآراء المتصوفة وأهل الشيعة إلى حظيرة المناقشات الدينية الإسلامية. فدخل فن المنطق وبعض مفاهيم الميتافرقيا عن الفلسفة اليونانية، ودخلت مذاهب وحدة الوجود من المتصوفين سواء كان أصل ذلك من بلاد فارس أو الهند وهو المذهب الذي يربط بين الخالق والخلق وحاجة كل منهما للآخر. وأوجد الشيعة نظام الإمامة الذي لا بدّ من أن يكون متصلاً بآل البيت[٤٢].

(٤١) انظر. في ذلك أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥) ٥ أجزاء.

(٤٢) حوراني، المرجع السابق، ص ٢٠.

أمـا على الصعيد الاجتماعي فقد بدأت العادات والتقاليد التي سادت في فترة ما قبل الإسلام تتغلغل في جسم المجتمع الإسلامي مما أدى إلى محاولات توفيقية بين الشرع الإسلامي من جهة والعادات والتقاليد من جهة أخرى، الأمر الذي أدى الى عادات وتقاليد جديدة لا هي إسلامية صرفة ولا هي عادات قديمة محضة. وتصارع القديم والحديث معاً إلى أن استطاعت المجتمعات الإسلامية أن تبقى على نـــوع من الوحـــدة والتمسك بالشرع الإسلامي. والواقع أن هذه الوحدة والتماسك في المجتمع الإسلامي لن يحصل لو لم يكن هناك قاعدة ثابتة أقامها الرســول وخلفاؤه، ولذا يمكن القول أن نظام الدولة الإسلامية شرطاً أساسياً في الحفاظ على الشريعـة الإســلاميـة والمجتمـع الإسلامي. وقد ظل الحال قائماً ونشطاً حتى القرن التاسع الميلادي عندما بدأت الوحدة السياسية الإسلامية في التفكك وأصبح الفرس تارة والأتراك تارة أخرى لهم من النفوذ والسيطرة إلى درجة أنهم كانوا يخلعون الخليفة ويعينون بدلاً منه[٤٣]. وأخذت تظهر في الأقاليم أسر حاكمة جديدة لها من السيطرة والنفوذ ما لا يُستهان به على الرغم من اعترافها بسيادة الخليفة العباسي، ولكنها كانت مستقلة استقلالاً داخلياً. ثم ظهرت الشيعة في ثوب فرقةالإسماعيليةلتتحدى شرعية الخليفة. وقام الماوردي شارحاً لحقيقة الخلافة وأسبابها. ويرى الماوردي أن الشرع الإسلامي يفرض وجود الخلافة. وينص القرآن على ضرورة طاعة الناس لأولي الأمـر منهم. وللخليفة مهمة تنفيذ أوامر الله الدينية والاجتماعية والسياسية. وللخليفة شروط يجب أن تُستوفى فيه قبل أن يكون خليفة، كأن يتسلم الخلافة باختيار الجماعة أو يتسلم الخلافة من غيره عن طريق عهد يعهده إليه الخليفة السابق، وأن يكون قريشي النسب ويتحلى بصفات جسدية وعقلية وروحية، وعلى الناس أن يقدموا له الطاعة الا اذا كان فاسقاً أو حمل آراء منافية للشرع أو كان به عاهة تحول بينه وبين القيام بواجباته[٤٤].

أما القرن الثالث عشر الميلادي فقد شاهـــدَ انقساماً في السلطة وزعت بين الخليفة والأمير التركي. وعلى أثر تدمير بغداد من قبل المغول سنة ١٢٥٨ أصبح الخليفة لا وزن له على الإطلاق. وقد انتقلت السلطة السياسية من الخليفة إلى غيره من سلاطين المماليك في مصر. وعلى ذلك فقد اختلف نظام الحكم أيضـاً. حيث أصبحت السلطة السياسية في يد العسكريين من المماليك والأتراك أو الأكراد أو من أواسط آسيا. وقد تحولت الشرائع الى أوامر صادرة عن السلطان، وأصبحت مهمة السلطان الحفاظ على سلطانه بشتى الطرق بغض النظر عن مصلحة الأمة. أما الخليفة فلم يكن أكثر من مجرد موظف في بلاط السلطان يستعمل لأغراض شرعية الحكم وطاعة المواطنين، وكان ضماناً للعقيدة السنّية ضد العقيدة الشيعية[٤٥].

---

(٤٣) لتفصيل الحياة الاجتماعية والسياسية في الفترة الثانية من العصر العباسي انظر في أحمد أمين، **ظهر الإسلام** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩).

(٤٤) الماوردي، **الاحكام السلطانية** (القاهرة مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٦٦) ص٥٤ تحقيق ابو يعلي.

(٤٥) حوراني، المرجع السابق، ص٢٣.

وثم تلت ذلك فترة تحول فيها التفكير السياسي الإسلامي من مناقشة أمر صادر عن سلطان الحاكم إلى قضية مناقشة كيفية وجودها العملي. وقد يكون للفلسفة اليونانية دور كبير في ذلك وأخذ الفلاسفة المسلمين في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ومحاولة الإجابة على السؤال ماذا على الحاكم المسلم أن يعمل؟ وأسفر الجدل والنقاش على ضرورة أن يتميز الحاكم بالحكمة (على غرار ما جاء في جمهورية أفلاطون) وأن مهمته أن يُقيم العدل في المجتمع. وأخذ الجدل يحتد بين القائلين بضرورة وجود الحاكم الحكيم الذي يحكم عن طريق معرفته للحقيقة وعلى ضوءها، وبين أولئك الذين يقولون بأن مثال الأمة الإسلامية ومؤسسها هو رسول الله الذي اصطفي لتبليغ الرسالة الإسلامية. فمن يحكم؟ النبي أم الفيلسوف؟ وفي الواقع فقد خاض فلاسفة المسلمين الأمر في القرن العاشر الميلادي. وكتب الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة وقارن بين النبي والفيلسوف. فالنبوة عند الفارابي لا تحتاج إلى ملكة عقلية تتصف بالتأمل الخالص والمعرفة بعالم ما بعد الطبيعة، خلافاً للفيلسوف الحكيم الذي يصل لمعرفة الحقيقة عن طريق التأمل العقلي الخالص، أما إذا اجتمعت الصفتان معاً في شخص واحد فله القدرة على سن القوانين والشرائع وله القدرة على تأسيس الدولة الفاضلة ورئاستها فذلك أفضل. والدولة الفاضلة عند الفارابي هي التي يتعاون أفرادها جميعاً للوصول إلى الخير العام[٤٦]. وعلى ذلك فالنبوة عند الفارابي حالة لا تتعلق بالفكر بل بالإنسان نفسه، ووظيفة النبي إنما هو تأسيس دولة المدينة الفاضلة.

على الرغم من التعديلات التي دخلت على قضية النبوة والخلافة والإمامة على يد ابن سينا في القرن الحادي عشر وابن تيمية في القرن الرابع عشر وغيرهم إلا أن الفلاسفة والفقهاء لم يستطيعوا التمييز بين حكم الخلفاء المثالي وحكم السلاطين القائم في تلك الفترة[٤٧]. وقد بقي حكم الخلفاء فترة حكم تمثل عصراً ذهبياً ينادي الفقهاء والفلاسفة بمحاولة إعادة تطبيقها بغض النظر عن اختلاف الزمان والمكان. ولا أبالغ أن قلت أن مثل هذا الشعور ما زال ماثلاً للعيان حتى الآن.

---

(٤٦) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٣)، ص١٢٣. تحقيق علي عبد الواحد وافي.

(٤٧) انظر في ذلك تقي الدين ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (القاهرة دار الكتاب العربي، ١٩٦٩) ط٤.

والدولة الإسلامية دولة تجمع بين الشرع والحكم. فقد جمعت فترة الرسول وخلفاءه بين الدين والدولة تماماً كما كان الحال في عهد الأمويين والعباسيين وغيرهم. وما يقال عن الفترات الإسلامية السابقة يمكن ان تمتد فتُشمل الفترة التي سادت فيها الأمبراطورية العثمانية. وكان الحكم فيها لآل عثمان والذي كان وراثياً. ومع تطور الزمن أخذت قوى أخرى في الظهور نتيجة منح السلطان لها امتيازات الحكم في الأقاليم البعيدة مقابل الخدمة العسكرية والولاء للسلطان العثماني. وعلى الرغم من أن الجهاد (وهو عنصر ديني) كان أحد أسباب التوسع والفتوحات إلا أنــه لم يكن العامل الحاسم في سياسية الدولة العثمانية. التي تحالفت وتحاربت مع أوروبا المسيحية كما تحاربت مع الشيعة الصفويين الذين تمركزوا في بلاد فارس بدء من سنة ١٥١٧. ولم يكن هناك توجه مباشر من الدولة العثمانية إلى تطبيق العصر الذهبي الإسلامي الذي تمثل بفترة عهد الرسول والخلافة، بل على العكس من ذلك فقد كانت ترعى مدارس خاصة لتلقين العقيدة السنّية وتشجيع فرق صوفية وإحاطتها بإجلال كبير. فقد جعلت من قبر جلال الدين الرومي وقبر ابن عربي مراكز روحية يحج إليها الزائرون(٤٨).

وقد قسم المجتمع العثماني إلى طبقة الحكام أو الطبقة المعفاة من الضرائب وعلى رأسها السلطان. ولم يكن السلطان العثماني خليفة على الرغم من أنه كان أقوى المدافعين عن أهل السنّة والجماعة. ولم يكن هناك محاولات لجعله كذلك حتى القرن الثامن عشر. ولكنه كان يجمع بين يديه السلطتين الدينية والدنيوية. وكان من مهمة الطبقة الحاكمة تنظيم الجيش وإدارته وتنـظيم شؤون العدل والإدارة المحلية. ويتبع هذه الطبقة القضاة والمدرسون والأطباء وأئمة الجـوامع والمؤذنون. يُضاف إلى هذه الطبقة أيضاً الكتبة والبيروقراطية. ويتبع الطبقة الأولى أيضاً الجنود والقادة العسكريون.

أما الطبقة الثانية فتشكل السواد الأعظم من الناس وهي الطبقة المُطَالبة بدفع الضرائب أو التابعين Subject. وكانت الطبقة الثانية في المجتمع العثماني مقسمة إلى مناطق إدارية، وكل منها مقسم إلى جماعات دينية يرأسها رئيس ديني تابع لمركز المنطقة الإداري. ولغير المسلمين أيضاً تجمعاتهم الدينية ورؤسائهم الدينية كالروم الأرثوذوكس والأرمن واليهود والقبط وغيرهم(٤٩).

---

(٤٨) حوراني، المرجع السابق، ص٤٢.

(٤٩)

For more details see Marshal Hodgson, **The Venture of Islam** (Chicago: Chicago University Press, 1974), especially Voll.3. PP. 3-133.

وعلى ذلك فلم تكن الأمبراطورية العثمانية جماعة واحدة متجانسة Homogenious بل جماعات غير متجانسة Hetrogenious ولاءها الأول لنفسها كجماعة حسب إقليمها أو دينها أو مهنتها أو كلها معاً ثم ولاءها الثاني للسلطة المركزية على الرغم من الانقسام بين الحاكم والمحكوم أو بين المسلم وغير المسلم وحتى بين المسلمين أنفسهم، أي بين السنّة والشيعة. وقد كانت الدولة العثمانية السنّية تنظر بريب إلى رعاياها من الشيعة والتي كانت تخشى تحالفهم مع شيعة بلاد فارس، عدو الدولة العثمانية اللدود[٥٠]. وقد استمر الوضع في أرجاء الأمبراطورية العثمانية حتى بدء التصدع بتغليب سلطة أهل الأقاليم على سلطة الدولة المركزية منذ القرن السابع عشر كما حدث في شمال إفريقيا. وبانتهاء الأمبراطورية العثمانية في القرن العشرين تقاسم الغرب المنطقة العربية ومن ثم ظهرت الدول العربية التي نالت استقلالها في فترات متقطعة والتي أخذت في بناء فلسفتها التربوية الخاصة بها كما يتطلب ذلك أمن واستقرار أنظمتها السياسية. وقبل الدخول في الحديث عن دور التنشئة في بناء الأمة أو الدولة فلا بدّ من وقفة قصيرة هنا نتذكر فيها أن التنشئة السياسية والاجتماعية تهدف إلى بناء الأمة، ولا يتم بناء الأمة إلا بوجود الدولة واستقرارها حتى وإن كان الاستقرار الذي تنشده الدولة على حساب الأفراد أحياناً كما كانت تفعل الدولة العثمانية في فترات متقطعة عندما تضطر لمساعدة أهل الحضر ضد البدو لتأمين طرق الحج والتجارة، أو عندما تجد أن أمنها قد هُدد في أحد الأقاليم.

---

(٥٠) حوراني، ذكر سابقاً، ص٤٥.

- ٩ -

التنشئة السياسية الاجتماعية في العالم العربي:

خضعت قضية التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى تيارات مختلفة في الشكل والمضمون بل ومتصارعة مع بعضها البعض في كثير من الأحيان، وإن كانت قد بدت على السطح وكأنها تهدف لبناء أمة عربية جديدة. وقد مرت هذه التيارات في فترات تقدم تيار على الآخر أو سارت جميع التيارات معاً. ويمكن تقسيم هذه الفترات إلى:

١ ـ منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى.
٢ ـ فترة ما بين الحربين العالميين.
٣ ـ الفترة حتى سنة ١٩٦٧م.
٤ ـ وأخيراً الفترة حتى الوقت الحاضر. ويلاحظ امتياز هذه الفترات بظهور التيارات الدينية والقومية سواء كان منها شاملاً أو محلياً. وسنعرض لهذه التيارات ومدى مقدار تأثيرها في قضية التنشئة الاجتماعية والسياسية العربية.

وقعت البلاد العربية تحت الحكم العثماني بدءاً من القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين. وكان نتيجة هذا الحكم أن فقد العرب استقلالهم السياسي وتجمدت ثقافتهم نتيجة لعزلتهم عن العالم المتطور. هذه العزلة التي استمرت حتى الغزو الفرنسي لمصر سنة ١٧٩٨م، فقد كان نتيجة هذا الغزو أن واجه العرب والمصريون الحضارة الغربية، وكانت فرصة سانحة على الرغم من قِصر مدة الحكم الفرنسي في مصر، لكي يطلع المصريون على الثقافة الغربية والمفاهيم السياسية التي أتت بها الثورة الفرنسية كالحرية، والديمقراطية. هذا وكان نابليون يخاطب المصريين مركزاً على الجانب القومي العربي مشيراً إلى الفرق بين القومية العربية والقومية التركية، وعلى الرغم من تشجيع نابليون لاستعمال اللغة العربية بدلاً من اللغة التركية السائدة إلا أن المصريين ظلوا يعتبرون الفرنسيين أعداءاً لهم، وليس الأتراك. حقاً إن نابليون قد أعاد استعمال اللغة العربية وأحضر معه آلة الطباعة العربية لاستعمالها في كتابة خطاباته على المستوى الحكومي على الأقل، إلا أن الفضل الأكبر لاعتبار اللغة العربية يرجع إلى القرآن الكريم، ولا أحد يستطيع أن ينكر دور القرآن الكريم ليس فقط في حفظ اللغة العربية بل وفي المحافظة على الاستقلال السياسي، والاجتماعي، والديني، ومحاربة الغزاة أيضاً[٥١].

(٥١) أنظر في المرجع السابق، ص٣١١ـ٣٨٥. وانظر لمزيد من التفاصيل في
George Antonius, **The Arab Awakening** (Philadelphia: Lippincott, 1939).

لم يدم الغزو الفرنسي طويلاً، وقد استغل ضابط ألباني هو محمد علي ضعف الأمبراطورية العثمانية آنذاك ليتسلم مقاليد الحكم في مصر في أوائل القرن التاسع عشر. وكان محمد علي (١٧٧٥ ـ ١٨٤٩) رجل سياسة وحرب استطاع أن يمد نفوذه إلى بلاد الشام والسودان وجزيرة العرب، وكان يطمع في بناء أمبراطوريته الخاصة. إلا أن هذه الأمبراطورية قد تحطمت في الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وذلك بسبب التدخل الغربي الذي وجد في أطماع محمد علي خطراً على مصالحة في المنطقة. إلا أن محمد علي استطاع أن يبقى حكم مصر في يد أبنائه، وأحفاده من بعده ما يقارب قرناً ونصف القرن حتى قيام الثورة المصرية في يوليو سنة ١٩٥٢م. أما على صعيد مصر فقد استخدم محمد علي اللغة العربية في المدارس، وأوفد الطلبة المصريين إلى الجامعات الغربية ليتعلموا علوم الغرب وحضارتهم، وبهذا يكون محمد علي قد تحول عن سياسة العزلة عن الغرب التي التزمت بها الدولة العثمانية طوال مدة حكمها لمصر وغيرها من الأقطار. وقد شجعت السياسة التي اتبعها محمد علي على فتح الباب على الثقافة الغربية المبشرين الغربيين في فتح المدارس والإرساليات في مصر وبلاد الشام، وكان لهذه المدارس أثر لا يُستهان به في تطور الشعور القومي العربي. بحيث بدا هذا الشعور بصورة واضحة وملموسة في الكتابات الأدبية والتاريخية والجمعيات السياسية السرية التي انتشرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في مصر وبلاد الشام (سوريا ـ فلسطين ـ الأردن ـ لبنان). الشعور القومي لا يظهر ويتطور بين أفراد المجتمع مصادفة وإنما ينمو ويرقى ويأخذ أشكالاً متعددة وبواسطة معاني مختلفة نتيجة للسياسات القاسية والمآسي التي تفرض وتطبق قسراً وإجباراً على أفراد ذلك المجتمع. حقاً أن ظهور القومية والاعتزاز بها والعمل بمقتضاها طريق للخلاص في المجتمعات المستعمرة ورد حاسم على السياسة الاستعمارية القائمة، وكان أول النوادي السرية التي تعتبر نواة الحركة القومية العربية هو النادي العلمي السوري الذي شُكل عن طريق أدباء في أعقاب الفترة التي تلاشت فيها أمبراطورية محمد علي، وكان هدف هذه الجمعية عن طريق مفكريها تحرير البلاد العربية من حكم العثمانيين، ومساهمتها في إحياء الشعور القومي العربي وذلك لغرض قيام دولة عربية مستقلة. وفي أوائل سنة ١٨٧٠م شكل بعض أفراد المجتمع العلمي السوري مجتمعين آخرين أطلق على الأول اسم المجتمع العربي السوري وسميّ الآخر مجتمع بيروت السري، وقد رفض المجتمعين الأخيرين الحكم العثماني رفضاً قاطعاً، ونادوا على الفور بضرورة استعمال العنف والثورة ضد الأتراك إضافة إلى أنهم طالبوا باستقلال سوريا الكبرى وأقروا اللغة العربية لغة رسمية للبلاد وطالبوا بإلغاء القيود عن الصحافة لتمارس دورها بحرية تامة. وقد بدأ الإستياء العربي العام من سياسة الأمبراطورية العثمانية وعلى الرغم من المحاولات الدستورية وأهمها انقلاب سنة ١٨٧٥، إلا أن هذه المحاولات جميعاً باءت بالفشل ونشطت الحركات السرية والعلنية في بلاد الشام وخارج الحدود (فرنسا بالذات) وخاصة تلك التي أسسها نجيب عزوري.

لقد أسس عزوري جمعية سياسية في باريس سنة ١٩٠٥ باسم Legue de la Patri Arabe وكان من أهدافها: الدعوة إلى استقلال كل من سوريا الكبرى والعراق من سيطرة الحكم العثماني، وإقامة دولة عربية مستقلة، ولكن هذه الجمعية وبسبب بعدها عن أحداث المنطقة لم تكن ذات تأثير مسموع إلا أنها أحدثت دوياً في فلسطين، وكان تأثيرها عظيماً على دفع تطوير الشعور القومي العربي إلى الأمام. أضف إلى ذلك أن هذه الجمعية لم تستمر في البقاء بل توقفت مع إعلان السلطان العثماني عبدالحميد الدستور العثماني عام ١٩٠٨. بحيث وضع السلطان عبدالحميد الدستور كنتيجة للمحاولة التي قام بها الشباب العربي والتركي لإعلان ثورة هدفها وضع حد لحكم السلطان التسلطي والتعسفي المطلق حيث أن القاهرة لم تكن في نطاق حكم السلطان كسوريا فإن الشباب العربي في مصر بالتعاون مع الشباب التركي قد خططوا لثورة ضد السلطان، وجاء هذا اللقاء العربي العثماني على أثر السياسة الاقتصادية التي اتبعها الخديوي إسماعيل، والتي أدت إلى تحطيم الاقتصاد المصري، وإغراق مصر بالديون الغربية، والتي كان من نتائجها الاحتلال الانجليزي لمصر سنة ١٨٨٢، هذا الاحتلال الذي كان بمثابة حافز لنهضة الشعور القومي العربي في مصر، والذي التحم مع الحركة الوطنية العربية السورية. كل هذه المتغيرات جميعاً أدت أيضاً لظهور الحركة العربية العثمانية، والتي كان ثمار ظهورها وانتشارها ثورة الشباب العثماني في يوليو سنة ١٩٠٨، بموجبها قدم السلطان عبدالحميد دستوراً جديداً للبلاد. ويجب أن لا يغيب عن أذهاننا أن تقارب الشباب العثماني في الفترة ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ قد أدى إلى ظهور تجمع سياسي يضم الشباب التركي والعربي تحت اسم الإخاء العربي العثماني. وكان من أهدافه: وضع العرب على قدم المساواة مع غيرهم من رعايا الدولة العثمانية، والدفاع عن الدستور الجديد، والمساهمة في إقناع الدولة بوجوب ولائهم للحكومة العثمانية، والاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في الأجهزة الحكومية، وأخيراً مراعاة وجود الثقافة العربية والاعتراف بها. يعلق جورج أنطونيوس في كتابه The Arab Awakening على ثورة ١٩٠٨ بقوله: «لقد كان الدستور الموضوع الحلقة الأولى من سلسة من الأخطاء التي ارتكبتها السلطات العثمانية والتي أدت في النهاية إلى احداث هوة صعبة العبور بين الفكر العثماني النظري وتطبيقه العلمي بالنسبة للتفرقة العنصرية بين العرب والأتراك والذي كان من نتائجه دفع المتشككين من العرب لإعلان سخطهم على الأتراك»(٥٢). أما بالنسبة للشباب التركي والذي تبنى فكرة المساواة بين مختلف الأجناس في الدولة العثمانية فإن أنطونيوس يرى أنهم أخطأوا في استعمال مثل هذه الأفكار وبخاصة أن تبنيهم للفكرة ما كان إلا لهدف رفع شأن الأتراك من أبناء جنسهم على حساب العرب، أما عن فكرة المركزية التي تحدث عنها الشباب

---

(٥٢) جورج أنطونيوس، المرجع السابق، ص١٠٤ من الترجمة العربية ترجمة ناصر الدين الأسد

التـركي فيعتقد أنطونيوس أنها كانت فكرة خاطئة أخذها الشباب عن أفكار الثورة الفرنسية بغض النظر عن الفروق بين فرنسا سنة ١٧٨٩ والأمبراطورية العثمانية سنة ١٩٠٨م.

تغيرت العلاقة العربية التركية في أعقاب انتخاب البرلمان العثماني الأول وذلك لأن ٦٠ عضواً من العرب كانوا قد اختيروا ليمثلوا عشرة ملايين عربي في سوريا الكبرى والعراق، بينما يمثل سكان تركيا السبعة ملايين ١٥٠ عضواً، أضف إلى ذلك أن الدولة العثمانية قد وضعت ثلاثة من العرب في مجلس الشيوخ المعين من جملة أربعين شيخاً. وعند اجتماع جمعية التآخي العثماني العربي على هذا التمثيل عمدت الحكومة إلى اخماد صوت الجمعية.

وأخـذ الشعور القومي العربي بالظهور في فترة السنوات الست السابقة لقيام الحرب العالمية الأولى عن طريقين: النوادي والجمعيات من جهة، والمنظمات السرية من جهة أخرى. أما النوادي والجمعيات فقد كان هناك المنتدى العربي، وحزب اللامركزية العثماني. وتشكل الأول في القسطنطينية سنة ١٩٠٩ بواسطة موظفي الدولة والمفكرين والأدباء والطلاب. أما هدف هذه الجمعية فكان ينحصر في إظهار الشعور القومي العربي عن طريق إحياء التراث، أما التجمع الثاني فقد تشكل في القاهرة عام ١٩١٢ وكان هدفه، كما يدل الاسم، الاستقلال عن جسم الدولة العثمانية. أما بالنسبة للجمعيات والمنظمات السياسية السرية، والتي كان لها الفضل الأكبر في تطور الشعور القومي العربي فقد تمثل في منظمة القحطانية والجمعية العربية الفتاة. وقد نادت الجمعية الأولى بتحويل الأمبراطورية العثمانية إلى ملكية تجمع بين العرب والأتراك، بينما نادت المنظمة الثانية بتحرير البلاد العربية من الحكم الأجنبي سواء كان هذا الحكم عثمانياً أو خلافه.

وقد كان تأثير «الثورة العربية» ضد الدولة العثمانية سنة ١٩١٦ والتي قادها الشريف حسين (شريف مكة عندئذٍ) والحرب العالمية بالغاً على الحركة القومية العربية بشكل عام، وليس الغرض هنا البحث في تفاصيل المحادثات العربية ـ البريطانية ـ الفرنسية، أو العلاقات العربية ـ التركية أو الوعود التي وعدها الحلفاء لشريف مكة، ونتائج هذه العلاقات والمحادثات أن مثل هذه المـوضوعات قد بحثت وبشكل مفصل من قبل كتّاب وباحثين عديدين والذين قد وصلوا نتيجة لبحوثهم إلى خلاصة واحدة وهي: أن بريطانيا وفرنسا قد نكثتا بوعودهم للشريف حسين ولا سيما وعدهم بإقامة مملكة عربية مستقلة بزعامته وتحت قيادته. إلا أن البحث هنا لا بدّ من أن يركز على الأسباب التي أدت بالثورة العربية إلى عدم تحقيق أهدافها في إقامة دولة عربية كما كان مخطط لها وذلك حتى نستطيع أن نفهم قضية التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي وتأثيرها بالتيارات السياسية المتغيرة.

كانت دول الغرب تنطلق من منطلق تحقيق النصر في الحرب العالمية الأولى، وقد توجهوا

إلى الشرق الأوسط بحثاً عن شخص شرعي تتمثل به القدرة على مساعدتهم ضد العثمانيين، وقد وجدوا أن هناك قوى عدة متصارعة ومتناوعة فيما بينها من جهة وعاملة ضد الأتراك العثمانيين من جهة أخرى ووجدوا الاحتكاك مع الأتراك ضرورياً كما كان عليه الحال مع المنظمات السرية في بلاد الشام. تتمثل هذه القوى المضادة المتصارعة في الجمعيات السرية والعلنية في بيروت والشـام والقـدس، والشريف حسين في مكة، والإمام يحيى في اليمن وابن رشيد في شمر وقوة عبدالعزيز بن سعود التي أخذت تبرز آنذاك في نجد، وكان هناك أيضاً القوة التي أخذت طريقها للزوال ولكنها ما زالت قوية تحت زعامة محمد علي الإدريسي في منطقة عسير. فإذا ترك الباحث الجمعيات السرية جانباً، ونظر للجزيرة العربية فإن كل قائد من هؤلاء كان يعتبر نفسه الممثل الشرعي ليس لقبائله فقط وإنما للجزيرة العربية ككل. وكان هذا سبباً مباشراً في نشوب الصراع الذي غالبـاً ما كان داميـاً بينهم جميعاً حتى استطاع عبدالعزيز بن سعود أن يخضع شمّر والحجاز وعسير تحت أمرته في دولة واحدة.

لقد وجدت بريطانيا في شخص الشريف حسين الرجل الذي يمكن الاعتماد عليه في المنطقة مقابل قيام مملكة عربية تضم الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق تحت أمرته إذا وقف إلى جانب بريـطانيـا ضد الأتراك العثمانيين. إلا أن بريطانيا لم تقم بتحقيق وعدها للشريف بعد انتصارها في الحرب العالمية الأولى، بل على العكس من ذلك فقد ساهمت في تخطيط جديد للمنطقة قائم على التجزئة والتقسيم سواء في شبه الجزيرة العربية أو في بلاد الشام.

ولا يغالي المرء إذا قال: إن الجزيرة العربية في العشرينات من هذا القرن كانت تبدو كما بدأت قبل ظهور الإسلام فيها: مجموعة من القبائل منهمكة في صراع بعضها البعض. ففي مثل هذه الجاهلية يصعب حتى الحديث عن حركة قومية عربية في شبه الجزيرة العربية. أضف إلى ذلك أن وضعاً كهذا قد شجع ظهور القوميات العربية المحلية (الإقليمية) والتي تراجعت مكتفية بالنـظر إلى الحدود الطبيعية لكل منها، وقد شجع الاستعمار الغربي مثل هذه الحركات مثل القومية السورية، والقومية العراقية، وما إلى ذلك. وتراجع الحكام العرب آنذاك نحو الاهتمام بمصالحهم الخاصة والتي تحقق لهم الحكم في منطقة معينة وبوجود شعب مميز عن غيره على الرغم من اللغة والتاريخ المشترك والديانة والعادات والتقاليد الواحدة.

ظهر التيار الديني بادئ ذي بدء مع ضعف الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر. حيث رافق هذا الضعف ظهـور الحـركـة الوهابية في أربعينات القرن الثامن عشر وتبعتها الحركة الجزائرية على يد عبدالقادر الجزائري في ثلاثينات القرن التاسع عشر لمقاومة الاستعمار الفرنسي ثم الحركة المهدية السودانية في ثمانينات القرن السابق، ثم الحركة السنوسية في ليبيا في أوائل

القرن العشرين لمقاومة الوجود الإيطالي. وقد تميزت هذه الحركات جميعاً «بالمقاومة والرجعة إلى الأصـول» الدينيـة[٥٣]. وعلى الرغم من تميز هذه الحركات الدينية بتغير الواقع المفروض في الأصقاع التي ظهرت فيها إلا أنها لم تستطع تمثيل حضارة من تقارعهم مع الغربيين واقتصرت على الجمود القائم، بل غالباً ما نادت بالوقوف ضد الحضارة الغربية أو تمثيلها.

أمـا الحـركـات الإصـلاحية الدينية التي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد اتسمت بسمة التوفيق بين الفكر الإسلامي والحضارة الغربية. فالديمقراطية الغربية لديهم تعني مبدأ الشورى وتتطابق المنفعـة العـامـة مع المصلحـة الشرعيـة. ويُقصـد بالرأي العام مبدأ الإجماع وتعني الزكاة الضريبة[٥٤]. ولكن مثل هذه المحاولات التوفيقية لم تؤدي إلى قيام فكرة هدف معين، فقد بقي النظامين الغربي والإسلامي، سواء ما كان منهم اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي، على طرفي نقيض بالرغم من النداءات التي قام بها المفكرون المذكورون وأتباعهم على أن الإسلام يتوافق مع التقدم والتحديث والحضارة الغربية.

أمـا التيار الثالث والذي ظهر في الشرق العربي فهو تيار التحديث الغربي أو ما عرف بالعلمانية وفحوى هذا التيار البعد عن الدين والاتخاذ من القومية، كما تمثلت في تعاليم الثورة الفرنسية منهجاً لها، وقد يكون نجيب عزوري ومن قبله، القائمين على الجمعيات السرية والعلنية في سوريا الكبرى لهذا الاتجاه القومي العلماني الرافض للتوفيق بين الديني والأفكار الغربية الحديثة. ولعل مرد إخفاقهم حتى الحرب العالمية الأولى رفضهم للقيم التراثية داخل المجتمع وأضف إلى ذلك أن تاريخ المنطقة لم يعر هذا النوع من الأفكار أهمية، فهي أفكار جديدة لم تظهر في المجتمعـات الإسـلامية إلا مرة واحدة على يد القرامطة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). وقد قضى عليها قضاء مبرماً وذلك لعدم التقاءها مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة. ومن هنا نجد ثلاثة تيارات متناقضة في أساليبها ومناهجها الأمر الذي يُولد صراعاً بين الأفكار للوصول إلى الأهداف المرجوة وبالتالي فإن تحقيق الأهداف تصبح موجة لا لتحقيق هدف معين ولكن للوقوف أمام التيارات الأخرى المتصارعة وهذا بالفعل ما استمر عليه الحال حتى بعد نيل الدول العربية استقلالها.

---

(٥٣) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر، والسياسة في الشرق العربي (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٠)، ص٧.
(٥٤) حوراني، ذكر سابقاً،فصل «القومية العربية»، ص٣١١-ص٣٨٥.

وقد برزت التيارات المتناقضة الثلاث واتخذت أشكالاً جديدة تمثلت في أحزاب عدة في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، ومثلت الصراع القائم الذي أشرنا إليه. فقد ظهرت جماعة الاخوان المسلمين سنة ١٩٢٨، والحزب القومي السوري سنة ١٩٣٢، وحزب البعث العربي الاشتراكي في أوائـل القـرن العشرين، واجتمعت هذه الأحزاب جميعاً على تحقيق الوحدة والوقوف أمام التجزئة، ولكنها اختلفت في الوسيلة والمنهج. وكانت الأحزاب الاشتراكية والشيوعية قد بدأت في التشكيل على أثر نجاح الثورة البلشفية الروسية سنة ١٩١٧، ولكن هذه الأحزاب بقيت ضعيفة للغـايـة على الرغم من ترجمـة بعض الأفكـار الشيوعية إلى اللغة العربية[٥٥]، وقيام الحزب الاشتراكي المصري سنة ١٩٢٠ والحزب الشيوعي المصري سنة ١٩٢٢، وذلك إما لعدم فهم الناس لهذه الأفكار أو لكونها معارضة للقيم الدينية والتراثية السائدة. وقد شذت عن قاعدة الأحزاب المذكورة حزب الكتائب الذي أسس سنة ١٩٣٦ ونص على التجزئة والحفاظ على كيانه الصغير في لبنان. ثم ظهرت حركة القوميين العرب على أثر حرب فلسطين سنة ١٩٤٨ وحركة الناصرين بعد نجاح الثورة المصرية سنة ١٩٥٢.

أمـا بالنسبة للحركات الدينية فقد ظهرت في معظم الدول الإسلامية في الوقت الراهن. وأخذت هذه الحركات بعض الأشكال كالجماعات والأحزاب السياسية كما هو الحال في تركيا والباكستان وأندونيسيا، أو على شكل مجموعات سرية كما هو الحال في سوريا ومصر والسودان. إن الدولة الوحيدة التي استطاعت الحركة الدينية الاستيلاء على السلطة فيها كانت إيران سنة ١٩٧٩. ولكن أقـوى هذه الحـركـات الدينيـة كانت وما زالت حركة الاخوان المسلمين والتي استـطاعت أن تؤثر في كثير من الحوادث السياسية في الشرق الأوسط. فمنذ تأسيس جماعة الاخوان المسلمين على يد حسن البنا والذي حدد أهدافاً في (خلق مجتمع إسلامي قوي لتحقيق المبادىء التي نادى بها الإسلام). وعلى الرغم من الصعاب التي واجهتها حركة الاخوان إلا أن نشاطها ونفوذها في ازدياد. وتنص المبادىء الأساسية للحركة كما بلورت سنة ١٩٤٥ على: تفسير القرآن الكريم تفسيراً يتطابق مع المبادىء الإسلامية الأصلية العالمية التي تصلح لكل زمان ومكان وحمايته من الشكوك والآراء الدخيلة، وضم أجزاء العالم الإسلامي في وحدة واحدة تحت قيادة الدين الإسلامي وتعاليمه، والعمل على نمو الاقتصاد الوطني والعمل على تحرير البلاد الإسـلاميـة من المساعدات الأجنبية ومساعدة الأقليات المسلمة عن طريق تأسيس العصبة الإسلامية، وتدعيم السلام العالمي والحضارة الإنسانية من خلال المبادىء الإسلامية العالمية.

---

(٥٥) ترجم احمـد رفعت في القاهرة أول كتاب ماركسي وهو كتاب لينين. الدولة والثورة، وترجم خالد بكداش. البيان الشيوعي سنة ١٩٣٣، وترجم مصطفى حسني كتاب فردريك انجلز مبادىء الشيوعية سنة ١٩٣٥. انظر في محمد جابر الأنصاري، المرجع السابق ص ٢٥.

ولا يتأتى هذا إلا بوجود حكومة إسلامية لتنفيذ المبادىء المرسومة[٥٦]. وعليه فإن تحرير فلسطين مثلاً لا يتم إلا عن طريق قيام الدولة الإسلامية صاحبة الأهداف المذكورة.

أما القوميون السوريون فيعتقدون أن السوريين كأمة يختلفون عن بقية العرب. ويقصد بسوريا هنا سوريا الكبرى التي تضم سوريا ولبنان والأردن وفلسطين والعراق والتي لا بدّ من اتحـاد هذه الأجـزاء في دولة واحدة وعلم واحد، وتضم هذه الدولة أمة متجانسة يغيب فيها الاقطاع والرأسمالية والقبلية ويفصل الدين فيها عن الدولة. وقد وضع مؤسس الحزب، أنطون سعـادة، برنامجاً للحزب القومي السوري الاشتراكي (SSNP) ينص على الاستقلال وتحقيق الهوية القومية في سوريا الكبرى. وقد حاول سعادة القيام بانقلاب في لبنان سنة ١٩٤٧ إلا أنه فشل في تحقيق ذلك وغادرنا إلى سوريا حيث أعاده الرئيس السوري آنذاك حسني الزعيم إلى لبنان حيث قُدم للمحاكمة ومن ثم الإعدام[٥٧].

ولكن آراء سعادة خبت بعد سنة ١٩٤٥ ولم ترق أفكاره لمسيحي لبنان الذين شعروا أنهم أقلية في وسط إسلامي، وكذلك لم ترق هذه الآراء للمسلمين الذين وجدوا في وحدة العالم العربي ككل طريقة أفضل من وحدة سوريا الكبرى.

أما حزب البعث العربي الاشتراكي كما عرضه مشيل عفلق فقد اعتمد بادىء ذي بدء علي زكي الأرسوزي (من لواء الاسكندرونة) واضع البذرة الأولى لحزب البعث والذي طرح فكراً قوميـاً حاول فيه أن يلخص حوافز الطائفة والعشيرة والطبقة وضمنها جميعاً في وحدة قومية واحدة. وقد اعتمد الأرسوزي على تحليل اللغة العربية لإقامة البرهان على وحدة الأمة العربية. ففي مجموعة من الكتيبات الصغيرة التي نشرها أثناء الحرب العالمية الثانية عرض فيها لنظرية

---

(٥٦) لمزيد من إلقاء الضوء على حركة الأخوان المسلمين انظر في.

Richard Mitchell, **The Society of Muslim Brothers** (London: Oxford University Press, 1969); the Muslim **World Book Review** London: The Islamic Foundation, 1980), Vol. No.1.

وانـظر في عبد الحليم محمود، **منهج الاصلاح الإسلامي في المجتمع** (القاهرة دار الشعب، ١٩٧٢) وكذلك الشهيد الإمام حسن البنا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي (دمشق: دار القلم، ١٩٧٤). وكذلك حسن البنا «من القديم: اتجاه النهضة الجديدة في العالم الإسلامي» المسلم (دمشق، فبراير سنة ١٩٥٨)، ص٥٥ـص٦٠.

(٥٧) لمزيد من المعلومات في قضية أنطون سعادة أنظر في منشورات وزارة الإعلام اللبنانية «قضية الحزب القومي» (بيروت: وزارة الإعلام: ١٩٤٩). ولمزيد من آراء الحزب نفسه انظر في قواعد الحزب الاشتراكي السوري (بيروت، ١٩٤٩)

الأصالة العربية. وكان يهدف الأرسوزي من وراء ذلك اكتشاف هوية العربي من خلال اللغة وألفاظها. وحاول الأرسوزي أن يطبق الفكر الجدلي الذي نهجه هيجل وذلك من خلال تأكيده على أن التاريخ* العربي إنما هو تاريخ يتجاوز نفسه باستمرار. وعلى الرغم من أن التاريخ العربي جزء من التاريخ العالمي وأن العقل العربي أيضاً جزء من العقل المطلق، إلا أن تجاوز التاريخ العربي والعقل العربي لا يتم إلا عن طريق الرجوع إلى الأصل أو الأصول التاريخية العربية(٥٨).

وقد تأثر عفلق بهذا التيار الفلسفي الجديد وزاد على ذلك بتأثره البالغ في الفلسفة الرومانسية الفرنسية كما عرضها أندريه جيد والفلسفة الصوفية عند هنري برجسون والذي اعتبره عفلق فيلسوفاً فوق العادة.

ينطلق عفلق من مقولة تكاد لا تحتاج إلى إقامة أي تدليل عليها وهي مقولة القومية العربية والتي تبنى عليها كل المقولات الأخرى. وهنا يبدو عفلق مثالياً خيالياً رومانسياً طوباوياً. لقد بدء من مسلمة اعتقد بوجودها الحقيقي ولكنها في الواقع الفعلي لم تكن كذلك. وإذا كان الشك في عدم وجودها أو بالأحرى وجودها المشوه في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن فقد تأكد هذا الوجود المشوه منذ سنة ١٩٤٨ وقيام دولة إسرائيل في فلسطين. وقد بنى عفلق أيضاً فكرة خيالية أخرى أشبه بالأولى عند حديثه عن «الرسالة الخالدة للأمة العربية» وهو بذلك لا يختلف كثيراً عن الأفكار النازية أو اليهودية عند الحديث عن الشعب الآري أو الشعب المختار. إن فكرة تأهيل هذه الشعوب بدور تاريخي رفيع يختلف فيه الأفراد عن بعضهم البعض فكرة غير قائمة على أساس علمي(٥٩). أما عن الوحدة فإن عفلق لا يختلف كثيراً في وصفه لهذه المقولة عن غيرها من المقولات. فهو يعتقد أن الوحدة خلق من جديد وليس جمعاً للمتناقضات. وهي ليست نتيجة للصراع والنضال ولكنها فكرة جديدة تسير جنباً إلى جنب مع الصراع نفسه(٦٠). وعلى ذلك نرى أفكار عفلق متناقضة مع بعضها البعض غير قائمة على أساس علمي ثابت نابع من الواقع فهي لا تقوى على القيام بتحديد فكر قومي واضح في قيام دولة عربية واحدة. وبالتالي يمكن أن نفهم ضرورة قيام فلسفة علمية ونظرية سياسية قادرة على تحقيق الأهداف انطلاقاً من واقع معين مبني على فروض نابعة من طبيعة الوضع العام. الشيء الجدير بالملاحظة هو أن مشيل عفلق قد ربط الوحدة بالصراع العربي ضد الاستعمار والصهيونية وربط الوحدة بتحرير فلسطين وفي ذلك يقول:

---

(٥٨) صفوت حاتم، «تطور الفكر القومي العربي عند جمال عبد الناصر وميشيل عفلق» (الفكر العربي (سبتمبر، ١٩٨١) عدد ٢٢. ص٥٦٠-ص٥٨٧. وانظر أيضاً في زكي الأسوزي، العبقرية العربية، في خمسة أجزاء. (دمشق: دار الشبيبة، ١٩٧٧).

(٥٩) ميشيل عفلق، في سبيل البعث (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)،ص٢٧.

(٦٠) ميشيل عفلق، معركة المصير (بيروت: دار الآداب، ١٩٦١)، ص٥٤.

لن تتحقق الوحدة العربية إلا إذا كانت جماهير الشعب العربي منظمة ومسلحة تدافع عن الوحدة بالسلاح... إن الاستعمار والصهيونية لن يتركانا يوماً واحداً متوحدين، فالوحدة لن تكن إلا وحدة مسلحة، وحدة مهاجمة، وحدة من أجل الدخول في المعركة... إن طريق الوحدة يمر في فلسطين[٦١].

ويلاحظ التناقض في قول عفلق في أن الوحدة التي ينشدها ويدافع عنها هي وحدة السلاح فقط وليست وحدة الآمال والآلام. فحتى تكون الوحدة لا بدّ من صراع مع الاستعمار والصهيونية. تُرى ما هو مستقبل الوحدة إذا اختفى الصراع العربي الاستعماري بشقيه؟.

أما عبدالناصر والناصريون فقد ربطوا بين التجربة العملية والفكر النظري. وإذا اعتمد التاريخ العربي عند عفلق على مبادىء أقرب إلى الخيال وأبعد عن الواقع الاجتماعي بما احتواه من مفاهيم عن «الرسالة التاريخية الواحدة» وقدر الأمة العربية في حمل هذه الرسالة «فإن التاريخ عند عبدالناصر أقرب إلى تفاعل الأفراد في بوتقة اجتماعية وسياسية واقتصادية واحدة. وقد بنى عبدالناصر فكرة القومية العربية على اللغة صانعة الفكر وعلى الأمل صانع المستقبل وفي ذلك يقول:

(يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع، وحدة الفكر والعقل. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير)[٦٢].

خلافاً لمشيل عفلق الذي جعل القومية تدور في فلك الإرادة الإلهية، فقد أنزلها عبدالناصر إلى صميم الوجود الاجتماعي بعد وضع النظرية محك التطبيق العملي بتوجيه من الله، ولكن الدور الأساسي لها مصنوع من قبل أفراد المجتمع. «الشعوب العربية» على حد قول عبدالناصر هي التي ستعيد كتابة تاريخها[٦٣]. أضف إلى ذلك أن الأصالة العفلقية والتاريخ العربي المجيد لا يروق كثيراً لعبد الناصر. فبدلاً من بناء الحاضر على الأصالة التاريخية يروج عبدالناصر لأفكار جديدة تخدم الأمة وظرفها الراهن. ولا تروق أيضاً فكرة الرسالة الخالدة القائمة على عصر عربي ذهبي لعبدالناصر، بل يركز دائماً على الجهل الذي تقبع فيه الأمة العربية وضرورة التخلص منه عن طريق التقدم والتحديث ومجاراة التطور الغربي. وعلى ذلك فالحركة القومية العربية عند

---

(٦١) الياس فرح، «الوحدة العربية في منطق البعث» قضايا عربية، عدد ١، ١٩٧٦ وكذلك ميشيل عفلق، نقطة البداية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠)، ص١٣.

(٦٢) جمال عبد الناصر، مشروع الميثاق الوطني (القاهرة: مايو سنة ١٩٦١).

(٦٣) جمال عبد الناصر، خطاب ٩ يوليو سنة ١٩٦٠.

عبد الناصر ليست حركة عنصرية قائمة على مبدأ سام أو صاحبة مسألة خالدة بقدر ما هي حركة امة تتجه لمصير الحرية والتقدم[٦٤]. وبذلك لا يتم تحرير فلسطين فحسب بل تتحقق الحرية والتقدم للمواطن وللوطن على السواء.

أما القوميون العرب فقد ظهرت حركتهم في الجامعة الأمريكية في بيروت سنة ١٩٥٤ كاحتجاج من قبل الطلبة والمدرسين على الأوضاع العربية العامة وخاصة ما نتج عن نكبة فلسطين سنة ١٩٤٨. وقد أكدت الحركة ضرورة قيام الوحدة العربية ووقفت ضد صراع الطبقات والشيوعية. وقد أتت الحركة سنة ١٩٦١، وعلى أثر الانفصال بين سوريا ومصر، تحت قبضة الحركة الناصرية الى درجة أنها كانت تحت تأثير الاتحاد الاشتراكي العربي وهو الحزب الحاكم في مصر آنذاك وفي سنة ١٩٦٥ انشقت الحركة الى قسمين، الأول: تحت قيادة محسن إبراهيم والذي طالب الاندماج في الحركة الناصرية، والثاني: بقيادة جورج حبش الذي حاول أن يُبقي الحركة مستقلة بطابعها القومي خلافاً لمحسن إبراهيم الذي كان يطمح، من خلال اندماجه في الناصرية، أن يحول الناصريين إلى جماعة أكثر ثورية وتغييراً داخل المجتمعات العربية، وقد ثبت بالفعل أن الاندماج في الاتحاد الاشتراكي العربي لم يكن مجدياً. وبالفعل فقد انسحب محسن إبراهيم وفئته بعد انتقادهم للناصرية كما ظهر ذلك واضحاً من خلال مجلتهم الأسبوعية «الحرية». أما بعد هزيمة ١٩٦٧ فقد تحول ثوريو الحركة إلى ماركسيين خاصة الجبهة الشعبية الديمقراطية بقيادة نايف حواتمة. وقد ذهب محسن إبراهيم لتأسيس منظمة الاشتراكيين اللبنانيين. ورأس جورج حبش الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. وبدأت هذه المنظمات المختلفة تطعن بعضها البعض بحجة أن كل فئة قد انحازت إلى الجانب اليميني من وجهة نظر كل منهم. وهكذا فقد انتهت حركة القوميين العرب ولكنها لم تنتهي قبل ولادة عشرة فئات وجماعات مختلفة الآراء على الأقل. وتمثل منها فئات ثلاث وجهة النظر الماركسية داخل منظمة التحرير الفلسطينية كالجبهة الديمقراطية والجبهة الشعبية والجبهة الشعبية الثورية. أما الجماعات والفئات الأخرى كالحزب العربي الاشتراكي ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيون فقد لعبت أدواراً هامة في أحداث لبنان خلال الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٨٤.

---

(٦٤) الأهرام القاهرية ٥ يوليو سنة ١٩٦٤.

أمـا المنظمات الفلسطينية فقد حاولت أن يكون قرارها مستقل عن غيرها من الأحزاب والجماعات والدول العربية المتصارعة. وقد وقفت منظمة فتح ضد منظمة الشقيري، التي ظهرت إلى حيز الوجود على أثر مؤتمر القمة العربي الأول سنة ١٩٦٤، لأن الأخيرة لم تكن مستقلة بل كانت ألعوبة في يد الرئيس المصري، جمال عبدالناصر، وقد ساهمت عوامل عديدة في أن تكون فتـح مستقلة في فترة من الفترات. وتضم تحت جوانحها المنظمات الأخرى. وقد كانت هزيمة العرب سنة ١٩٦٧ إحدى العوامل التي ساهمت في ظهور فتح إلى القمة، إلا أن انخراطها في سياسات الدول العربية من ناحية واعتمادها على الدول العربية من ناحية آخرى أفقدها حرية الحركة وحرية صنع القرار. فقد هزمت المنظمات في الأردن. وصارعت من أجل البقاء في سوريا والعراق وليبيا وغيرها من الدول العربية. ودخلت في حرب أهلية في لبنان حتى استنزفت قواها حتى سنـة ١٩٨٢ عنـدما أجبرت على الخروج من بيروت وأخيراً أجبرت على الخروج من طرابلس، آخر معقل لها وتشتت أفرادها في الدول العربية، ولم يخرج أحد من حلبة الصراع العربي الإسرائيلي منتصراً في الشرط الأوسط سوى إسرائيل.

وعلى ذلك يمكن أن نفهم كيف يمكن لعملية التنشئة الاجتماعية والسياسية أن تكون في العالم العربي تحت تأثير التيارات الدينية والقومية والإقليمية والتراثية. في الواقع فإن الباحث يلاحظ أن الإقليمية قد اتخذت دوراً فعّالاً في بناء الدول العربية كل على حدة وخاصة في الفترة منذ سنة ١٩٦٧ وحتى الوقت الراهن. وعلى الرغم من محاولة كل دولة على حدة أن تكون إسلامية أولاً وعربية ثانياً وإقليمية في الدرجة الثالثة إلا أن الأمر أخذ يضيق بشكل أوسع لضم عنصراً تراثياً في الموضوع وهو التركيز على الأسرة الواحدة. الأمر الذي يجعل التراث القديم الذي بني على عنصر العصبية يغزو العالم العربي من جديد، على الرغم من مناداة الدول المذكورة بالوحدة الإسلامية حيناً والوحدة العربية حيناً آخر.

قضيـة التنشئـة الاجتمـاعيـة والسياسية في العالم العربي إذن تعاني من تناقضات التيارات الدينية والقومية والإقليمية والعصبية التراثية مما يؤدي إلى وضع استفهام كبير حول بنـاء الأمـة التي تهدف إليها قضية التنشئة الاجتماعية في المحل الأول. إن جملة التيارات المتناقضة تؤثر على وسائل التنشئة وعواملها كالأسرة والمدرسة والمجتمع. حقاً إن اختلاف الآراء قد يكون من العوامل الناجحة للوصول إلى الأفضل إذا كان الجميع متفق على هدف معين وهو بناء الأمة. ولكن تصارع الآراء كما هو عليه الحال في العالم العربي يؤدي لتأليب صراعات ضد بعضها البعض كما يلاحظ من حرب العرب الباردة من أجل تغليب حزب على آخر أو فكرة على أخرى. فالمجتمعات العربية تتنازعها التيارات الدينية والقومية والإقليمية والعصبية التراثية. حتى أن الأمر قد تعمق وازداد كما يلاحظ في الخلاف الدائر بين الحزب الواحد كالبعثين مثلاً أو المتدينين مثلاً كالاخوان المسلمين والتحريرين والسلفين وما إلى ذلك.

هنـاك عدد لا بأس به من القضايا الفكرية السائدة في العالم العربي تعمل بطريقة أو بأخـرى على خلق أزمـات جديدة تجعل العالم العربي متعثراً في قضية التنشئة الاجتماعية والسياسية مما تكون نتائجها عكسية.

أدت الأزمـات الفكـريـة التي لا تسمـح للعـالم العـربي حل مشاكله وأهمها المشكلة الفلسـطينية إلى غياب الهوية Identity . فالعرب بالإجمال ينقصهم تعريف أنفسهم وهويتهم. وتلاحظ هذه الأزمة من خلال تصرفاتهم اليومية فالغالبية العظمى تفكر إسلامياً وتتصرف غربياً وتطالب بالاشتراكية. ويصف قسطنطين زريق الوضع العربي بين الحربين والذي ما زال سائداً حتى الآن بقـوله أن الأمـة العـربية «مقسمة إلى عناصر متباينة يفكر بعضها تفكيراً لاتينياً. والبعض الآخر تفكرياً أنجلو سكسونياً، ويحيا فريق حياة شرقية محافظة والفريق الآخر حياة غربية مقهورة، ويسلك بعض جماعاتها سلوكاً دينياً والجماعات الأخرى سلوكاً علمانياً»[٦٥]. وتتجلى الهوة بين التفكير النظري والتطبيق العملي. فالفكر في وادٍ والتطبيق في وادٍ آخر مما يؤدي إلى مزيد من التيه وفقدان الهوية. إن عدم الانتماء إحدى الأزمات العربية التي تؤدي إلى عدم اليقـين. فالعـرب فيمـا يقول، إسحق موسى الحسيني غير واثقين في أي طريق يسيرون تماماً «كالرجل الذي يترك بيته في الصباح ولا يعلم ما يريد أن يفعله. فهو يرى طرقاً عديدة أمامه ويـدخل أحدها ولكنه لا يعلم ماذا سينتهي به الأمر. فقد يحقق شيئاً وقد لا يحقق شيء على الإطلاق. وقد يأخذه ذلك وقت قصير أو طويل، وقد يجد ما يريده وقد لا يجد، بعبارة أخرى إننا نملك مدنـاً بغير شوارع مسماة أو بيوت مرقمة، ولو كان لدينا الحصافة ويُعد النظر لخططنا شوارعنا جيداً ورقمنا بيوتنا حتى نستطيع، وقبل أن نترك منازلنا في الصباح، أن نعرف تماماً في أي من الشوارع سنسير لنصل إلى مبتغانا في أقرب وقت ممكن. لأننا نعتقد بالمصير المحتوم، ولأننا نؤمن بكل ما حدث وما سيحدث قد كتب علينا من قبل أن نولد، وقد أدى هذا إلى الاعتماد على الله ونفسر كل الأحداث عن طريقه بغير أي إشارة إلى التخطيط. وعلى الرغم من أن مفكري الإسلام قد فصلوا الخطوط العريضة لمثل هذه المعتقدات. وفرقوا بين طاعة الإنسان لله وبين تلك المعتقدات، وكذلك فقد نفوا الصفة غير العادلة لله، فالله عادل ولا يمكن أن يكون غير ذلك»[٦٦].

(٦٥) قسطنطين زريق، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية (بيروت، ١٩٣٩)، ص٧٧.
(٦٦) إسحق موسى الحسيني، أزمة الفكر العربي (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٤)، ص١٥ـ٢٤.

إن الهوية وأزمتها في الشرق العربي ظاهرة للعيان، وتتجلى في اختيار الأفراد لمأكلهم ومشربهم وملبسهم، فهم على عداء مع الاستعمار وفي الوقت نفسه تابعين له. حتى أنهم يرفضون شراء بضائعهم المنتجة «إن كان هناك إنتاج» ويفضلون شراء ما هو أجنبي، ويؤمنون بما يقوله الخبير الأجنبي ولا يثقون بما يقوله أبناء جلدتهم. وعلى الإجمال فهم مستهلكون غير منتجين. كثيري الكلام قليلي الأفعال. على الرغم من أن أمثلتهم تنص على أنه «إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب» إلا أنهم غالباً ما يتبعون عكس ذلك.

ثاني الأزمات الفكرية العربية حبهم لاستيراد التكنولوجيا الغربية وعدم اكتراثهم للعلم. والعلم لديهم نوع من الترف الذي يتباهى ويتفاخر به. ويبدو أن طبيعتهم البدوية القبلية تمنعهم من تعلم العلم لأجله. بل لأغراض اجتماعية محضة. فعلى الرغم من فتح المدارس والمعاهد وإعداد الطلبة المتزايدة إلا أن العلم نفسه قد أفرغ من محتواه. فإذا كان هدف العلم هو البحث عن العلاقات بين الظواهر من أجل الوصول إلى نظريات فإن هذا الهدف شبه معدوم في الشرق العربي، الأمر الذي يدفعهم دائماً لاستيراد التكنولوجيا وليس العلم، وما ينتج من هذه التكنولوجيا من أنماط حضرية جديدة لا تمت لحياتهم بصلة مما يؤدي إلى هوة بين تفكيرهم التقليدي مع استعمال آلة حديثة. فالتعليم التقليدي مغلف بغلاف التحديث: التفكير شرقي والمناهج غربية. وما يقرأه الطالب من كتب في المدرسة (خاصة الكتب الدينية) يجد خلافاً لها في برامج التلفزيون، الأمر الذي يخلق معاناة في ذهن الطالب على المدى الطويل، وقد تعرض صادق جلال العظم في وصفه لمثل هذه الظاهرة عند حديثه عن مواجهة الجندي العربي للجندي الإسرائيلي في حرب حزيران سنة ١٩٦٧. وقد اقتطف العظم حديثاً للرئيس المصري، جمال عبدالناصر، يؤكد فيه شجاعة الجندي العربي عند لقاءه بالجندي الإسرائيلي وجهاً لوجه، ولكن هذه الشجاعة تذهب أدراج الرياح عند مواجهة النيران المنبعثة من السماء. ويتساءل العظم عن هذه الظاهرة: هل ظن العرب أنهم سيحاربون العدو بالطريقة التقليدية القديمة في القرن العشرين[٦٧]؟.

أما الأزمة الثالثة التي يعانيها الفكر العربي السياسي هو عدم قدرته على خلق المواطن المنتمي للدولة. إن الدولة التي لا ينتمي المواطن للدفاع عنها ليست دولة. وإن الحزب الذي لا يربط بين أفراده في برنامج علمي منظم ليس حزباً. ويلاحظ في العالم العربي ضعف الرابطة بين الدولة والمواطن. حتى في الدول العربية التي أصيبت بالثروة والغنى فإن الهبات التي أصابت المواطن عن طريق الدولة لم تخلق المواطن المنتمي للدولة وإنما زادت صلة الأفراد وتعمقهم

---

(٦٧) صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩) ص٦٢.

بالأسرة والقبيلة على حساب الدولة. وقد أثبتت الدراسات أن انتماء العربي لأسرته أكثر من انتمائه للدولة(٦٨). وأثبتت هزيمة ١٩٦٧ أن الدول العربية لم تستطع إقامة منظمات محلية جاذبة للمواطن أو بالأحرى خلق المواطن المنتمي للدولة. حيث فضل «المواطنون» ترك منازلهم وأمتعتهم حفاظاً على «شرف» عائلاتهم. أضف إلى ذلك عدم قدرة هذه الدول على تدريب مواطنيهم على السلاح خوفاً على أمنهم الداخلي

أما الأزمة الرابعة في الفكر العربي فهي أزمة الثقة بين الحاكم والمحكوم من جهة وبين أفراد المجتمعات من جهة أخرى. فالتباين واضح في مختلف المجالات. ويظهر أكثر ما يظهر في أجهزة الدولة الإدارية والمعاهد والمدارس والجامعات والمعاملات التجارية وما إلى ذلك. فالأجهزة الإدارية تعمل وكأنها أجهزة سخرت للقيام بعمل واحد فقط: قهر الفرد، وذلك لغياب المشاركة السياسية ويبدو أن الفكرة الأساسية من وراء بناء جهاز إداري قوي للدولة حتى يوثق العلاقة بين الحاكم والمحكوم قد أخذ شكلاً مختلفاً عما يجب أن يكون عليه الحال(٦٩).

أما الأزمة الخامسة فهي أزمة غياب العقلانية في البحث والتأليف والصحافة والإعلام. ولم يستطع «المفكرون» المشاركة الفعلية في بناء حضارة فكرية قادرة على مجاراة روح العصر. يقول إسحق موسى الحسيني في ذلك إننا لا نملك المنطق المنظم القائم على التأمل والدراسة والبحث، ولم يشترك المفكرون في بناء مجتمع جديد. فنحن لا نملك معاهد تضم باحثين وعلماء كلٌ في تخصصه ولا نملك باحثين للنظر في قضايانا الفكرية وإيجاد الحلول لها(٧٠). أو على حد قول زكي نجيب محمود، وإن ما نملكه إنما هو عبارة عن نقل لمعلومات من مصادر أخرى(٧١).

أما الأزمة السادسة فهي أزمة عدم الاكتراث. فالغالبية العظمى من «المفكرين» لا يكترثون خوفاً على مصلحة معينة أو خوفاً من أن يشتوا عن المجموعة التي يعيشون بينها والتي تتميز بفكر معين وبذلك تنعدم حرية الحركة والنقد وتسير الأمور من سيء إلى سوء.

---

(٦٨) انظر في ذلك الدراسات التالية:
Faisl Al-Salem, "The Issue of Identity in The Arab Gulf States" and Ahmad Dhaher, Gulf Youth: Self-Image and Role **"Le Vant"** (Pakistan) Vol. 1, No. 1,1980.
انظر أيضاً دراسة حليم بركات وبتردود.
Halim Barkat and Peter Dodd, **River Without Bridges** (Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1968).

(٦٩) انظر في أحدهم ظاهر، **البيروقراطية في الخليج** (الكويت، ذات السلاسل، ١٩٨٤).

(٧٠) إسحق موسى الحسيني، سبق ذكره.

(٧١) انظر في زكي نجيب محمود، **مجتمع جديد او الهاوية** وكذلك **تجديد الفكر العربي**، (بيروت: ذات الشروق، ١٩٧٩).

والأزمة السابعة هي اعتبار الخروج عن العادات والتقاليد جريمة لا بدّ من معاقبة من يحاول تغييرها أو تطويرها. فالقانون العشائري مثلًا ما زال قائماً وتشجعه الدولة. وما درج عليه الآباء والأجداد يعتبر شيء مقدس يجب أن لا يمس به. ولذا ينظر إلى التاريخ، وإن كان هناك شك في بعض قضاياه، على أنه تاريخ مجيد. إن محاولة التوفيق بين القديم والحديث على النحو الذي هو موجـود عليه في العالم العربي يجعلهم متمزقين بين الاثنين فلا هم حديثون ولا هم تقليـديـون. والدولة غير قادرة على تحديد ما تريد. وينظر إلى العلمانية على أنها حركة تحاول القضاء على الدين. ولكن العلمانية تهدف إلى بناء الدولة القادرة على تحقيق العدالة. وبذلك ينظر القائمون على السلطة إلى جانب واحد دون الدخول في تفاصيل البحث عن الأفضل والأجود للنظام السياسي وللمواطن أيضاً.

الفصل الثاني عشر

في العمل

(١)
تمهيـــد

على الرغم من الحلم الطويل الذي راود الانسان في الحصول على حاجاته بغير عناء او تعب (اي بغيرعمل) الا ان الانسان لم يستطع تخطي جدار العمل. حقاً ان العمل للانسان ضرورة ملحة. لذا فلا غرو ان ينظر الانسان الى العمل وكأنه تكفير لخطيئة ارتكبها او جرم اقترفه. وبعد ان تبين له ان خلق مجتمع لا يتطلب عملاً هو بمثابة امنية يستحيل تحقيقها في عالم الواقع، ربط البعض بي العمل والسعادة، بينما رأى آخرون ان العمل لا يزيد عن كونه خطيئة.

سنعرض في هذا الفصل لقضية العمل في حياة الانسان وطبيعته وتقسيمه والأجر الناتج عنه والعدالة الاقتصادية والسياسية للأيدي العاملة.

(٢)
فكرة العمل في الفلسفة والدين والعلم

ترتبط مناقشة مفهوم العمل بمصادر متعددة اهمها المفاهيم الدينية والاخلاقية من جهة ومفاهيم العلم القائم على الملاحظة والتجريب من جهة اخرى. حقاً ان هناك بين الدين والعلم مساحة فسيحة يطلق عليها برتراند رسل اسم «الفلسفة»[١]، وكما ان لمفهوم العمل ارتباطا بالمفاهيم الدينية والاخلاقية والاجتماعية من عادات وتقاليد فله ارتباط ايضاً بالمفاهيم العلمية والفلسفية على حد سواء، فهل العمل لعنة؟ وهل يهدف العمل الى شيء معين؟ وهل هناك قانون عام يخضع له العمل؟ وهل هناك تمييز بي العمل الجسمي والعمل العقلي؟ وهل هناك تقسيم للعمل وعلى اي اساس؟ للاجابة عن كل هذه الاسئلة او بعضها يتطلب مناقشة المصادر المذكورة وتقييمها للعمل.

(١) Bertrand Rusell, **A History of Western Philosophy,** (London:Simon and Schuster, 1972), First edition, P.XIII.

منذ ان بدأ الانسان القدرة على التأمل والاستفادة من تطوره التاريخي، عمد إلى النظر في حل مشكلاته بناء على تجاربه التاريخية في معرفة الصواب من الخطأ. وينطبق هذا القول على الوقت الماضي بقدر ما ينطبق على الوقت الحاضر. إن أحداً لا يستطيع فهم امة من الأمم بمعزل عن تراثها وثقافتها ونظرياتها المستخلصة من تاريخها. بمعنى آخر فإن احداً لا يستطيع فهم الآخرين بمعزل عن فهم فلسفتهم. وغالباً ما تكون العلاقة التبادلية قائمة بين فلسفة الناس وأحوالهم الإقتصادية والسياسية والاجتماعية العامة. فبمقدار ما تؤثر هذه الأوضاع العامة في فلسفتهم فإن للفلسفة ايضاً دوراً فعالاً في تشكيل اوضاعهم العامة. وسوف تكون هذه العلاقة التبادلية محور دراستنا في الفصول القادمة عند الحديث عن الأيدي العاملة.

أما بالنسبة للعلم فله دور محدد. ويخبرنا العلم دائما عن الأشياء التي نريد معرفتها. وحيث أن الأشياء التي تريد معرفتها عن طريق العلم قليلة الى جانب الأشياء التي لا يستطيع العلم الاجابة عنها فإن للدين دوراً في هذا الصدد. وعلى الرغم من ان الدين قائم على الإيمان والإعتقاد الراسخ والذي هو بغير حاجة لإقامة الدليل العلمي عن طريق الملاحظة والتجريب، فإن له دوراً فعالاً في سد حاجة الإنسان لمعرفة كثير من القضايا التي لم يستطع العلم الاجابة عنها والمتعلق بصميم حياته الخاصة.

لقد ظهرت الفلسفة كشيء متميز عن كل من العلم والدين في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان. وقد اختلطت بالدين (بخاصة بالمسيحيّة) عندما ظهرت المسيحية وسقطت روما. وقد سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على الفلسفة في الفترة من القرن الحادي عشر حتى الرابع عشر الميلادي. وقد استقلت الفلسفة في عصر الإصلاح حتى عادت لتخضع لشروط العلم منذ القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر(٢).

ان مفاهيم العمل والتضامن الاجتماعي والحرية الفردية وما الى ذلك تماماً كغيرها من المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتراثية خاضعة للتغير. ففي اليونان القديمة مثلاً كان التضامن الاجتماعي وتقسيم العمل والحرية الفردية وغير ذلك من المفاهيم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بولاء الفرد لدولة المدينة(٣). وقد اكد فلاسفة اليونان وعلى رأسهم ارسطو، ان الحياة المدنية لا تقوم ولا جدوى فيها الا عن طريق دولة المدنية، على الرغم من التغيرات التي اقدم الاسكندر في ذلك الوقت، وكانت تخضع هذه المفاهيم ايضاً لمعيار دولة المدينة نفسها. ففي اسبارطة، حيث النظام دكتاتوري، فإن حرية الفرد في اختيار عمله ضيقة للغاية ويمكن تشبيهها بالدول ذات

(٢) Ibid. p. XIV.
(٣) Ibid. P. XVII.

الحزب الواحد في وقتنا هذا. وقد اختلف المعيار في دولة المدينة الاثينية الديموقراطية والتي تمتع بها الفرد اكثر في الاختيار. ولكنّ احداً لا يستطيع ان يقرر بأن اليونانيين حتى مجيء الإسكندر المقدوني قد مزجت اراؤهم باعتبارات دينية ووطنية موجهة لخدمة المدينة. وقد نتج عن خضوع اليونانيين للمقدونيين اولاً ثم الرومان بعد ذلك ان فقدت اليونان استقلالها وبالتالي حريتها. وقد ادى هذا الوضع الجديد الى تخلخل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة.

أما الرومانيون فقد وجهوا علاقة الإنسان إلى ربه بدلاً من علاقته بمدينته كما كان الحال عند اليونانيين قبل ارسطو. وبذلك يكون الرومانيون قد مهدوا الطريق للمسيحية. اضف الى ذلك ان الرومانيين لم يستحسنوا السياسة العامة، بل على العكس من ذلك فقد رفضوا الاشتراك في السياسة العامة واتصفوا بالعزلة الاجتماعية والبعد عن العمل الجماعي. وقد شهدت الستة قرون الواقعة بين حكمي الاسكندر المقدوني وقسطنطين تغيراً في الوضع الاجتماعي العام. فلم يعد ضمان نجاح الفرد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي مرتبطاً بولائه لدولة المدينة او ارائه الفلسفية الدارجة بل على العكس من ذلك تماماً، فقد حلت القوة العسكرية والادارة المحلية في فرض الولاء للحكم القائم عوضاً عن الولاء الفردي لدولة المدينة. وقد اصبحت روما بقوانينها وقواتها وموظفيها القوة المركزية الخادمة للدولة. لقد اضحى كل شيء خاضعاً لسلطة الدولة. وقد اصبحت الدولة فوق كل اعتبار، حتى ان الباحث لا يغالي ان قال انه لم يكن هناك فكر روماني او فلسفة رومانية على غرار الفلسفة اليونانية وذلك لسبب بسيط وهو انه لم يكن هناك فلسفة رومانية بل هناك دولة مركزية تسن قوانينها وتفرض ضرائبها وكشف طرقها وتمد من حدودها وتعين قضاتها وموظفيها وجيشها. وفي هذه الفترة الطويلة لم تأخذ الفلسفة اليونانية مكاناً مرموقاً الى جانب ما وضعته الدولة الرومانية. واستمر الوضع حتى دخلت بعض التقاليد اليونانية في بعض الافكار المسيحية.

أما المسيحية فقد اتفقت مع الرومانيين في نظرتهم للإنسان وضرورة تقديم ولائه لله وليس للدولة. وقد وجدت هذه الفكرة صداها لدى سقراط وتلاميذه قديماً. وفي ذلك يقول سقراط: «علينا ان نقدم طاعتنا لله وليس للإنسان. وعلينا ان نطيع القانون لأنه في الحقيقة امره قانون بغض النظر عن واضعه». وقد شهدت الفترة من القرون الخامس حتى الحادي عشر الميلادية تغيرات عديدة. وأخذ الصراع يظهر بين قضيتي واجب الانسان تجاه الله وواجبه تجاه الملك. وقد انعكس هذا الوضع على علاقة الكنيسة بالدول ممثلة بالصراع بين البابا والملوك. وهنا نجد ان الأمر ينعكس على عمل الأفراد أيضاً. هل يهدف عملهم لخدمة الكنيسة ام لخدمة الدولة والملك؟

لقد امتد ظل البابوية ليشمل ارجاء اوروبا كلها. وقد كانت الكنائس تابعة لمركز البابوية في روما وقد تميزت البابوية بمركز ثقل سياسي واجتماعي واقتصادي ضخم خاصة منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي وبالتحديد منذ وجود البابا جرجوري السابع. وقد شكلت الكنيسة منظمة قوية ذات سلطة ونفوذ لها فروعها في كل انحاء اوروبا. وموجهة من روما ويتمتع افرادها القائمون عليها بثقافة دينية تقليدية معظمهم من اجزاء اوروبا الجنوبية (ايطاليا، جنوب فرنسا واسباني). اما القوة المتصارعة مع القوة الدينية البابوية فقد كانت قوة الملوك التي تميزت بالعلمانية. وتركزت هذه القوة في ايدي الملوك وأتباعهم من الإقطاعيين والإستقراطيين والنبلاء والفرسان. ولم تكن القوة المطلقة كمؤسسة قد عرفت لدى هؤلاء الملوك الذين أتوا أصلاً من شمال اوروبا كغزاة للجنوب. لقد كان اعتمادهم على الإقطاعيين والنبلاء والفرسان بعد ان قسموا السلطة والقوة معاً. وكانت العلاقة القائمة بين الملوك واتباعه شبه متعارف عليها. فإذا تركزت السلطة السياسية في يد الملك فإن القوة العسكرية قد تمركزت في ايدي الاقطاعيين وهكذا. واذا بدا سوء تصرف من احد الاطراف فعلى الملك ان يغض الطرف احياناً عن مثل هذه التصرفات وذلك لمصلحته اولاً وللمصلحة العامة ثانياً. هذا الأمر لم يكن يروق للكنيسة او البابا الذي قد عرف السلطة المطلقة كمؤسسة لا بد للجميع من الخضوع لها. اضف الى ذلك ان الصراع بين البابا والملوك قد بدا وكأنه ايضاً صراع بين الجنوب والشمال: بين القبائل البربرية الشمالية التي تميزت بقوانين قد سنتها داخل غاباتها وبخاصة في المانيا، وبين الكنيسة في الجنوب والتي تمثل قانون الله وتعاليمه. والواقع انّ الكنيسة لم تكن قادرة على تهذيب تصرفات قبائل الشمال. وقد نظر افراد القبائل الشمالية الى النتائج التي يحصلون عليها نتيجة غزو الجنوب. فما معنى غزوهم اذا لم يتمكنوا من معاقرة الخمر والاستمتاع بالنساء، تحركهم في ذلك نشوة النصر؟ ولماذا يقدمون طاعتهم لرجل من روما (البابا) علماً بأنهم يملكون القوة العسكرية؟

كانت القوة العسكرية في يد الملوك ومع ذلك فقد كان النصر دائماً الى جانب الكنيسة. ويعود السبب ذلك الى انهماك الملوك في محاربة بعضهم بعضاً وإلى تركز الثقافة في ايدي رجال الكنيسة. اضف الى ذلك ان معظم الناس والملوك ايضاً كانوا يعتقدون ان مفتاح لغز الحياة وسرها لا يوجد الا في ايدي رجال الدين وعلى رأسهم البابا. وتستطيع الكنيسة ان تقرر اذا كان الملك سيحيا حياة مخلدة في الجنة او الجحيم. وتستطيع ايضاً اثارة قضايا ومناقشتها وتأليب وجهات النظر ضد الملوك وبخاصة انها اتصفت بالنظام الهيراركي بدلاً من الفوضى وعدم النظام لدى الملوك.

ولكن العصور الوسطى المسيحية لم تستطع الحفاظ على نظامها القديم. ففي السياسة كما في الاقتصاد والاجتماع اذا انهار النظام فإنه لن يؤدي الا الى انقراض الوضع العام واحلال جديد مكانه. ولم يكن الأمر كما صوره نولتي Nolte في كتابه «ثلاثة وجوه للفاشية» Three Faces of Fascism أنه عندما ينهار كل شيء داخل المجتمع لا يظهر سوى الدكتاتورية، بل

على العكس تماماً فإن انهيار النظام الديني في العصر الوسيط ادى الى عصر الاصلاح. وتلخصت نظرية العصور الوسطى بأن الله مالك الملك والسلطة والقوة وما البابا الا ممثل لسلطة الله على الأرض. ولكن البابا فقد شرعية تمثيل الله عندما اصبح مجرد امير من الأرمراء الذين اشتركوا في الصراع السياسي في نهاية القرن الخامس عشر. وقد ساهمت ظهور القومية الوطنية في كل من فرنسا واسبانيا وبريطانيا في دفع الصراع الدائر بين الملوك والبابا خطوة أعلى الى الأمام في صالح الملوك. واصبح للملك من النفوذ والسيطرة داخل دولته اكثر من نفوذ البابا. وبظهور كتاب «الأمير» لميكافيلي استطاع الملوك اخذ نصيحة ميكافيلي في كيفية الحفاظ على السلطة السياسية وكيفية الخوض في غمار السياسة وتجنب اكبر قدر ممكن من الخسارة. وبالفعل فإن الطلاق الذي حدث بين الملوك القومية برئاسة الملوك والكنيسة بقيادة البابا كان لصالح الملوك. ويمكن المقارنة بين اختلال النظام الإغريقي والنظام الكنسي، ففي كلتا الحالتين اضحى هناك غياب للقيم الإجتماعية والتراثية، والأخلاقية التي درج عليها المجتمع، ولكن خسارة الأغريق كانت أكبر وذلك ان الدول القومية الأوروبية اثبتت انها تستطيع التقدم وتحقيق الأهداف بغير سلطة البابا وتحقيق اهداف وطنية تحت سلطة قيادة ملكية وطنية. وقد تم هذا بالفعل في كل من ايطاليا وفرنسا وانجلترا وألمانيا.

وخضعت أوروبا لعصر الاصلاح بدءاً من القرن السادس عشر. وإذا كانت الكنيسة قد اعتمدت في وجودها على مصادر أساسية ثلاثة فتاريخها هو تاريخ الكتب المقدسة اليهودية. وتعاليمها اشبه ما تكون بالتعاليم اليونانية. وقوانينها اقرب ما تكون الى القوانين الرومانية. أما عصر الاصلاح فقد عمد الى ازالة العناصر الرومانية وتخفيف التعاليم اليونانية وتقوية العناصر اليهودية[٤]. وبذلك فقد سخّر عصر الإصلاح نفسه لخدمة الدولة القومية والتي تشكلت نتيجة للأمبراطورية اولاً ثم للكنيسة الرومانية ثانياً. واذا نصت قوانين الكنيسة الكاثوليكية على ان تعاليم الله لا تتوقف عند الكتاب المقدس فحسب بل تمتد وتنتقل من عصر الى عصر من خلال وجود الكنيسة، ومن هذا المنطلق لا بد للفرد من ان يقدم طاعته للكنيسة بغض النظر عن ارائه الخاصة. اما البروتستنت فقد عارضوا آراء الكنيسة ولم يعتبروها منفذة لتعاليم الله. وان الدين المسيحي الحق هو ما جاء في الإنجيل فقط والذي باستطاعة كل فرد تفسيره وشرحه لنفسه. وأذا حصل خلاف بين الأفراد حول تفسير الإنجيل فإنه لا يوجد سلطة شرعية معينة لها القدرة على حسم الخلاف. وعلى الرغم من ادعاء الدولة القيام بفض الخلاف القائم حول تغيير الافراد للإنجيل، الا ان البروتستنت لا يعترفون بأي وساطة دنيوية قائمة بين الفرد وربه.

(٤) Ibid. P. XX.

وكانت النتيجة الطبيعية للتغيرات الفردية الدينية ان ازدادت الفئات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكثرت المدارس الفلسفية والدينية والسياسية التي وضعت الفرد مركزاً للكون بدلاً من الله. ففي الفلسفة كما في الدين والسياسة اصبحت النظرة الذاتية هي الحكم الوحيد الذي يلجأ اليه. وقد ركزت الحركة الرومانسية على الفرد بدلاً من الجماعة. ونظرت الحركة الى السباع وكأنها افضل بكثير من الأفراد، وفي الوقت ذاته فقد فضلت الحركة النظر الى السبـاع من وراء قضبان حديدية. ونادى اصحاب الليبرالية بضرورة التوافق بين الفرد والدولة على ألا يتم هذا التوافق على حساب الفرد بل لا بد من اعطاء الأولية للفرد. وأكد آخرون على عكس ذلك كما تمثل الأمر في الفكر الشيوعي الذي اعطى الأهمية للجماعة، الفكرة التي نتجت عن تأكيد كل من كروموبل ونابليون وهيجل وروسو وهوبز لعبادة الدولة.

(٣)
العمل قديماً

لقد ظهرت الحضارات القديمة في منطقة الشرق الأوسط في كل من مصر وما بين النهرين. وقد امتدت هذه الحضارات لتشمل مناطق اخرى كان اهمها بلاد اليونان. والواقع لقد أكمل اليونانيون شيئاً كان ناقصاً في الحضارات المصرية وبلاد الرافدين. فقد طوّر اليونان من علوم الرياضيات والفلسفة. وقد عرفت الكتابة في مصر وبلاد الرافدين وتميزت حضاراتهما بالزراعة وساعد وجود الماء على ذلك: النيل في مصر، ودجلة والفرات في بلاد الرافدين. وقد ارتبطت فكرة العمل لدى الحضارتين بالدين. وقد كان المصريون مأخوذين بقضية الموت. واعتقد المصريون القدماء أن الروح، بعد انفصالها عن الجسد، تذهب إلى عالم آخر حيث تقوم اوزريس بمحاكمتها بناء على أعمالها الدينوية. واعتقدوا ايضاً بأن الروح تعود لتحل في الجسد الذي انفصلت عنه مرة اخرى وبناء على ذلك فقد اهتم المصريون ببناء الاهرامات. أما في بابل فقد كانت هناك مدن متعددة وغالباً ما اشتركت في حروب مع بعضها بعضاً ـ لذلك فقد انحصر العمل في بلاد الرافدين، إلى جانب الزراعة ـ على تطوير آلة الحرب. وقد مثلت «عشتار» إله الأرض التي لا بد من تقديم الطاعة لأوامرها. ويلاحظ الباحث تشابهاً في الحضارات القديمة من حيث اختيارها لاناث الآلهة واعتبارها ام الآلهة جميعاً. اوزريس في مصر، وعشتار في بلاد الرافدين، وديانا او ارتيمس في اليونان، ويقابل ذلك مريم العذراء في المسيحية.

أما في اليونان فقد ازدهرت التجارة ايضاً إلى جانب الزراعة. وقد تميز الوضع الاجتماعي في اليونان بأنماط معينة اختلفت من مكان إلى آخر. ففي اسبارطة مثلاً تميّز الوضع الاجتماعي بطبقة ارستقراطية اعتمدت على عمل العبيد والخدم. وفي المناطق الزراعية الفقيرة فقد اعتمد الفلاحون على زراعة ارضهم التي غالباً ما كانوا يملكون. أما في المناطق التجارية فقد اعتمد المواطنون الأحرار على العبيد ايضاً. اما الوضع السياسي اليوناني فقد انتقل وتطور من مرحلة المكلية الى الارستقراطية الى الدكتاتورية والديموقراطية. وقد مثلت اسبارطة الدكتاتور فيما مثلت اثينا الديموقراطية. ولم يكن الملك اليوناني دكتاتوراً بالمعنى الذي شاع في مصر أو بلاد الرافدين، ولم تكن تعني الدكتاتورية اليونانية حكم الفرد الواحد بل كان هناك مجلس استشاري يعاونه في الحكم، كذلك فلم يكن الحكم متوارثاً. اما الديموقراطية اليونانية فقد عنت حكم الشعب لنفسه.

أما على المستوى الديني فلم يكن اليونانيون متدينين بمعنى خضوعهم التام للآلهة، بل على العكس من ذلك فانهم غالباً ما وضعوا انفسهم على قدم المساواة مع الآلهة. وقد بدء اهتمام اليونان اكثر ما كان بفكرة المصير Fate أو الضرورة Necessity أو القدرة، ولا أحد يستطيع حتى كبير الآلهة زيوس Zeus معارضتها أو تخطيها. وقد أثرت فكرة المصير تأثيراً فعالاً في فلسفة

اليونانيين. وقد يكون لفكرة المصير سبب اساسي في تطوير مفهوم القانون الطبيعي وفيما يخص العمل فقد انعكست الصفات الإلٰهية الأغريقية عن اليونانيين، ويصور هوميروس مجمع آلهة اليونان على شكل طبقة ارستقراطية لا تهتم بالعمل وبخاصة اليدوي منه. فهي آلهة لا تحب حرث الأرض وزراعتها ولكنها مشغولة بأمور الصراع الداخلي وتأييد فئة من الناس ضد فئة اخرى(٥).
ويصور احد الباحثين في الديانة اليونانية الوضع العام بالكلمات التالية:

> بالرغم من ان ادعاء آلهة الأمم جميعاً خلقهم للعالم فان الآلهة اليونانية لا تدعي ذلك البتة. ان اكثر ما صنعته الآلهة اليونانية انما هو قهرها العسكري للعالم وعندما سيطرت آلتهم العسكرية على العالم فما الذي صنعوه بعد ذلك؟ هل عمدوا إلى إقامة حكومة مركزية؟.
>
> هل شجعوا الزراعة؟ هل اهتموا بالصناعة والتجارة؟ انهم لم يفعلو شيئاً من هذا القبيل على الاطلاق... لقد وجدوا الأمر في غاية السهولة واليسر ان يعيشوا على اكتاف الآخرين من البشر واعاناتهم ويعرضون اولئك الذي لا يستجيبون لآوامرهم للمخاطر.. ان عملهم الوحيد ينحصر في نزاعاتهم ولعبهم ولهوهم وحبهم للموسيقى وهم يعاقرون الخمر الى درجة الغثيان ويزأرون بضحكات عالية على خدمهم. وهم لا يعرفون الخوف الا من مليكهم (زيوس) وهم لا يكذبون إلّا في امور الحب والحرب(٦).

إذا كان العصر بدائياً آنذاك في اليونان فان التغيرات السياسية التي حدثت عقب انتصار اسبارطة العسكري على اليونان، وسيطرت الفرس على اجزاء عديدة من آسيا الصغرى، نقلت الوضع البدائي اليوناني الى عصر الحضارة اليونانية الجديدة حيث بدأت الفلسفة والعلم بالظهور. وإذا اتفق على ان الفرق بين البدائي والحضري ان الأول لا ينظر الى المستقبل وأن الثاني يرى ضرورة العمل في الوقت الراهن لادخاره للمستقبل كما يفعل النمل عند جمع غذائه في الصيف وادخاره للشتاء القارس البرد، فان النقلة الحضارية الجديدة في بلاد اليونان قد اتصفت بذلك منذ نهاية القرن السادس قبل الميلاد. وعلى ذلك فقد أخذ الإهتمام بالزراعة

---

(٥) Homer, **The Odyssey, Trans. by W.H. Rouse** (New York: New American Library, 1937). For an excellent account of the sources of Greek Philosophy There Would be no better source than **J.B. Bury, History of Greece** New York: Macmillan and Co., 1963), Third edition, First published in 1900. See also B. Russell in **Ibid.**

(٦) Gilbert Murray, **Five stages of Greek Religion** (London, 1931), P. 67.

والتجـارة لتحقيق اغراض مستقبلية وليست آنية كما كانت ميزة فترة الصيد. ويقتضي تطور الزراعة استقرار الانسان في الأرض. ويتطلب استقراره تطور بعض القوانين والعادات وتصنيف تصرفات الإنسان بحيث اعتبرت من بعض افعاله جرائم لا بد ان يعاقب عليها، وبعض تصرفاته تعتبر شريرة حتى وان لم يعاقبه القانون عليها ولكنها لا يقبلها افراد المجتمع. وتطور نظام الملكية الخاصة جعل من مجموعة من الناس عبيداً وشكل العبيد طبقة اجتماعية عريضة لها مشكلاتها الخاصة على الرغم من انها الطبقة المنتجة في المجتمع. هذا الوضع الاجتماعي العام ادى الى صراع طبقي بين الارستقراطية والعبيد، ففي مدينة سلتوس، على سبيل المثال، المركز التجاري في آسيا الصغرى آنذاك والتي امتازت بوجود طبقة ارستقراطية واخرى من العبيد. وقد ادى الصراع بي الطبقتين «إلى ان اخذ العبيد في قتل زوجات وأطفال الطبقة الارستقراطية نتيجة للفرق الشاسع بين الغنى الارستقراطي والفقير العبيدي، حتى وحَّد الارستقراطيون صفوفهم وعمدوا الى دفن العبيد أحياء»(٧). وقد حدثت مثل هذه الاعمال في كثير من المدن اليونانية.

وقد درج اليونان على تقسيم الناس الى فئات: فالعاملون اليدويون هم اسوأ الفئات في حين أن العاملين المتأملين نظرياً أفضلهم. ويصف بيرنت هذا التقسيم كما ورد على لسان فيثاغورس بالقول:

> يوجـد في هذه الحياة ثلاثة انواع من الناس تماماً كالذين اتوا لمشـاهـدة الألعـاب الأولومبيـة. فالفئة الدنيا مكونة من اولئك الذي حضروا للبيع والشراء. والفئة الثانية والأفضل من الأولى فهي الفئة المتسابقة والمشتركة في الالعاب. أما الفئة الثالثة وهي الافضل جميعاً فهي فئة المتفرجين...(٨).

(٧) Michael Rostovtseff, **History of ancient World,** (London: Oxford University Press, 1913), Vol. I,P.204.

(٨) John Burnet, **Early Greek Philosophy,** (London, 1911),P. 108.

(٤)
مفهوم العمل كلعنة

على الرغم من الحلم الذي راود الانسان طيلة تاريخه الطويل بإيجاد عالم ذهبي خال من العناء والتعب الا انه لم يستطع تخطي ضرورة العمل. وقد ترددت قصة حلم العصر الذهبي للإنسان قديماً وحديثاً. ويقرأ المرء على سبيل المثال، في كتاب لوكريتوس Lucretius عن طبيعة الكون On The Nature of the Universe ما يلي:

> تتكون الأرض من الذرات التي بواسطتها تجدد الأنهار والمحيطات وتزودنا بجداول المياه الباردة. وتتكون الأرض من معادن تنبعث فيها النيران لتهب الدفء للوجود وتحتوي على كميات هائلة من المزروعات كالذرة والاشجار المثمرة التي تشبع الجنس البشري بكامله....[٩].

فالأرض لدى لوكريتوس هي أرض النعم والكثرة التي لا تنضب ولا يحتاج الإنسان فيها لكي يعمل. ولكن لوكريتوس يتذمر قليلاً في وقته لان عالم الكثرة الذي يتحدث عنه قد بدأ يدخل في نطاق الندرة وذلك لان الانسان بدأ استغلال الأرض بطريقة سيئة عن طريق العمل: فهو (أي الإنسان) يتعب الثيران وينهك هو نفسه قواه. وهو يُذَوِّب الحديد باستعماله حرث الأرض. وبعد كل هذا الجهد والتعب يتساءل لوكريتوس: ترى هل يحصل الإنسان على إنتاج أفضل؟ وهو على كل الأمور شاكر لنعمة واحدة، وهي أنه عاش في وقت ما زال العالم فيه معطاء وهو يرثي للذين سيأتون بعده[١٠].

وقد ترددت صيحة العصر الذهبي القديم، الذي تمثل باقتصاد الكثرة وقلة العمل مقابل العصر الحديث الذي لازمته عوامل القلق وافتقار الندرة مع كثرة العمل عند روسو Rousseau والتي اخذت طابعاً مثالياً عنده. فالمجتمع البدائي عند روسو لم يكن مجتمعاً افسدته الحضارة والتقدم والتحديث فهو مجتمع امتاز بالبساطة والراحة وعدم التعب والعناء خاصة فيما يخص حاجات الإنسان. وقد ذهب روسو الى نقطة كتلك التي تحدث عنها لوكريتوس بالقول على ان انتاج الأرض كان يكفي سد حاجات الناس جميعاً وذلك بفضل غريزة

---

(٩) Lucretius, **On The Nature of The Universe.** Translated by R.E. Latham (London: Penguin Books, 1978), P.77.

(10) Ibid. Book V, PP. 171-217.

علمتهم كيف يدبرون شؤونهم من جراء إنتاج الأرض. وعلى ذلك يرى روسـو ان الغناء والرقص انما هو ثمار الحب والحياة المرفهة. وكان الحب، فيما يرى روسو، هو التسلية الوحيدة أوبالأحرى العمل الوحيد الذي يقوم به الرجال والنساء مجتمعين معاً لأنه لا يوجد لديهم شيء آخر يفعلونه(١١).

ملخص قضية روسو أن الإنسان يتمتع بطبيعة خَيرة وليست كما ادعى هوبز Hobbes ولكن قوانين الدولة هي التي جعلت الانسان شريراً. وهذا في الواقع ما يشكل تأليف نقيض الخطيئة والخلاص التي تحدثت عنها الكنيسة. وروسو كغيره من منظري عصره الذين تحدثوا عن الحـالة الطبيعية "State of Nature" وهذه الحالة عند روسو قد وجدت في فترة زمنية معينة ولكنها لا توجد الآن، ومن المحتمل انها لم تكن قد وجدت سابقاً وقد لا توجد في المستقبل على الإطلاق. والأهم في الأمر عند روسو ليس الحالة الطبيعية في حد ذاتها ولكنه يبحث عن افكـار عادلة حتى نستـطيع أن نقرر مستوى الحالة الطبيعية التي نعيش فيها الآن. ولا بد للقانون الطبيعي من ان يستمد من الحالة الطبيعية. وحيث اننا ما زلنا نجهل الانسان الطبيعي فإنه يكاد يكون من قبيل المستحيل ان نتعرف على القانون الذي يلائم هذا الانسان. ان كل ما ندركه هو ان ارادت الافراد الواعية مجتمعة معاً لا بد من خضوعها التام لنداء القانون الطبيعي المستمد من الحالة الطبيعية. وعلى ذلك فإن الانسان لا يعارض عدم المساواة الطبيعية كالفارق في السن أو الصحة أو الذكاء ولكن جملة معارضة الإنسان لعدم المساواة النـاتجة عن المميزات أو الخصائص التي يقرها القانون الوضعي. ويقـرر روسـو ان عدم المساواة ناتج عن الملكية الخاصة. «ان اول انسان سور قطعة ارض وادّعى انها ملكيته الخاصة وصدقه الآخرون كان أول من انشأ المجتمع المدني» وما انبثق عنه من شرور وأهمها اللامساواة. ويقول روسو إن أوروبا غنية بالمزروعات والمعادن ولكنها اكثر القارات تعاسة. ان حل اوروبا الوحيد هو الابتعاد عن الحضارة والعودة الى الحالة الطبيعية التي تميز الأنسان بطبيعته الخيرة(١٢).

(11) **Rousseau, Discourse on Inequality. First published in 1754. Translated by Maurice Cranston (London: Penguin Books, 1968).**

(١٢) **Ibid.** For an interesting comments on Rosseau's Inequality see Bertrand Russel in **Ibid. PP. 687-688.**

والجدير بالإشارة في هذا الصدد أن روسو ينتمي الى الحركة الرومانسية. وفي الواقع إن روسو هو مؤسس هذه الحركة واحد اركانها الرئيسيين. تلك الحركة التي أثرت تأثيراً مباشراً في الأوضاع السياسية والاجتماعية والأدبية والفلسفية سواء كان هذا التأثير ايجاباً أم سلباً. وقد عرفت فرنسا في القرن الثامن عشر فلسفة جديدة اسمها «فلسفة العقول». ومؤدى هذه الفلسفة ان على الفرد ان يشبع عواطفه بطريقة مباشرة وبدون اخضاع عملية الاشباع إلى العقل أو الفكر. وينظر رجل المعقولية الى الفقراء نظرة احترام ولكنه لا يحترم الفقراء كطبقة مميزة. ويعتبر الفقير صاحب فضيلة على عكس الغني الذي يخلو من الفضيلة. وقد ظهرت هذه الملاحظات في أدب الفترة منذ القرن الثامن عشر. ودعا الرومانسيون الى حياة الإنسان الزراعية البسيطة الهادئة فوق قطعة أرض صغيرة لا تستعمل للتجارة والغنى وإنما للمقايضة مع الآخرين من اجل التعاون والعيش بهدوء في الريف بعيدين عن حياة المدينة المتميزة بالتجارة والصناعة.

لم يكن روسو والرومانسيون أول من نظروا الى قضية عدم المساواة كنتيجة لشرور الملكية الخاصة. فقد أشار توماس مور Thomas More في كتابة اليوتوبيا سنة ١٥١٦ إلى أن الواقع الأنجليزي في القرن السادس عشر كان واقعاً مؤلماً للغاية. ويصور مور في كتابه محادثة بينه وبين أحد البحارة الخياليين الذين غادروا اوروبا الى العالم الجديد وقد التقوا على جزيرة يحفها السلام وفيها كل الاحتياجات. ويصور مور سكان جزيرته وقد انغمسوا في العمل الزراعي حيث الأرض التي لا يملكها أحد بل هي ملك للجميع ويتعلم الاطفال في مدارس عامة. وتتميز الجزيرة بغياب الصراع والتنافس بين الافراد.

وتكررت القضية بعد روسو. ففي سنة ١٧٩٣ وليم جودوين Wil-liam Godwin كتابه «العدالة السياسية» Political Justice . وفي هذا الكتاب يتنبأ جودوين لبريطانيا بمستقبل زاهر بحيث تزول فيه الطبقية. ويضيف جودوين الى ذلك ان المجتمع الإنجليزي لن يعرف الحرب ولا الجريمة وبالتالي فلا داعي حتى لوجود ادارة تقيم العدل وبالتالي فلا داعي لوجود الدولة. ويرى جودوين انه لا بد للمرض والتعب

والغضب والحقد والبغض والحسد من الزوال. وسوف تسود المحبة والمساواة. وسوف تزول كل العقبات حتى العقود الزوجية(١٣).

وقد حلم الاشتراكيون الخياليون بعصر مشابه ليوتوبيا توماس مور ووليم جودوين. فعلى الرغم من ادعاء تشارلز فوريه Charles-Fourier بأن عمر الحياة ثمانون الف عام مملوء بالحقد والجريمة، فقد شن حرباً شعواء على تصوره لتلك الحياة وبشر بأن العالم يتغير وتمحي كل مآسيه. فالعالم الجديد عند فوريه سيكون نعيماً دائماً حيث سيتحول ماء البحر الى شراب الليمون. وحتى ان حيوانات العالم القديم ستتغير لتحل محلها حيوانات تساير روح العصر الذهبي القادم. فالحوت الجديد لن يعارض سفن البحر وسيكون الأسد خادماً مطيعاً للإنسان ولن يكون هناك وجود للحشرات والفئران والذباب أما الإنسان فسيعيش مئة واربعين سنة يقضي منها مئة وعشرين في الحب الجنسي. فليس في عالم فوريه الجديد تعب او عناء أو عمل(١٤).

وحتى في القرن العشرين فلم يستثن بعض افراده انفسهم من ان يحلموا بالعصر الذهبي الرائع الذي يخلو من الآلام والمصائب ففي أواخر ستينات القرن العشرين وعلى أثر ثورة الشباب الامريكي ضد التدخل في فيتنام، ردد أبي هوفمان Abi Hofman وجيري روبن JerryRubin فكرة العصر الجديد الذي يخلو من الدولة والبوليس والحرب والادارة والسجون والمستشفيات وكل ما له علاقة بآلام الإنسان وتعبه. في العصر الجديد سيكون هناك انسان جديد يعيش في أمن وطمأنينة وسلام دائم بلا تعب أو ألم (١٥).

في ثمانينات القرن العشرين ومع تقدم التكنولوجيا فان المغالين في حب التكنولوجيا يؤكدون على أن العصر الجديد سيخفف من آلام الإنسان وتعبه باستخدام الآلة الحديثة. وقد نظر ارسطو نظرة مخالفة للموضوع قبل الفي عام اذ قال:

> اذ استطاعت الآلهة القيام بالعمل الذي يجب ان يقوم به الإنسان، أو اذا استطاعت الآلهة تقبل الأوامر وتنفيذها بدون يد ترشدها فإن الآلهة ليست بحاجة للآخرين سواء كانوا خدماً، عبيداً أم غير ذلك(١٦).

---

(١٣) Robert Heilbroner, **The World Philosophers** (New York: Simon Schuster, 1961), p.60.

(١٤) **Ibid.** P.101.

Abi Hafman. Revolution For The Hell of it (New york: 1968); Jerry Rubin Doit (New York: 70).

(١٦) Aristotle, **Palitics Book I, ch. IV** (London: Oxford Translation of Aristotles works, 1969)**Ed. W.D.Ross.**

في كل الحالات السابقة التي تنظر إلى العصر الذهبي للإنسان تتضمن تخفيف العمل ان لم يكن إزالته التامة. وتنطلق هذه النظرة من أساس قائم على ان تاريخ المجتمعات يتضمن نوع من الإحتقار للعمل وأنه قد فرض على الإنسان القيام به بغير مبرر على الإطلاق. بعبارة أخرى ينظر إلى العمل وكأنه لعنة حلت على بني الانسان ولا بد من التخلص من هذه اللعنة. وقد حلت هذه اللعنة على بني الانسان، فيما يرى روسو، عندما وجدت الملكية الخاصة. فلم يفرض العمل على الإنسان لأن طبيعته الإنسانية تطلبت ذلك، بل على العكس فان الظروف التاريخية وأهمها الملكية الخاصة هي التي أوصت بضرورة العمل. ويقرر روسو أن الغابات الكثيفة التي كانت تزود الإنسان بما يحتاج توقفت عن الإنتاج عندما حولها الإنسان الى مزارع عليه ان يرويها بعرق جبينه. وقد كان الأمر على حد قول روسو غلطة شنيعة ارتكبها الإنسان وكان من الأفضل أن لا ترتكب مثل هذه الغلطة وذلك لإبقاء الإنسان في حالة اثرى واغنى من الحالة التي هو عليها الآن تماماً كالليلك من الزهر النابت في الأرض لا يهتم بزرع أو قلع، بل تجري الأمور بلا تعب ولا شقاء وفي جو حالم شاعري هادىء وبسيط.

٥

مفهوم العمل كفائدة

على النقيض من النظرة الى العمل كلعنة موجهة للإنسان، فان بعض الفلاسفة والكتاب ينظرون الى فكرة العمل في الحياة نظرة تفاؤلية. فالعمل نعمة وليس نقمة أو لعنة. ان ساعات فراغ الإنسان بالعمل لهي من الأشياء العظيمة التي يستخدم فيها الإنسان طاقاته ويستثمرها في عمل شيء نافع مهم بدلاً من تبديد طاقاته بلا جدوى. فمبدأ النشاط العملي، كما يراه هيجل، ضروري للإنسان لاثراء وعيه. انه العمل عند هيجل، الذي يعطي للإنسان شعوراً بوجوده كإنسان. ويشعره بالحرية والكرامة وتطوير ملكاته العقلية وذكائه وتصرفاته من جهة واشباع حاجاته من جهة أخرى. والنشاط العملي الذي يتحدث عنه هيجل يقابله الكسل وعدم النشاط[١٧].

والواقع أن الإنسان عن طريق عمله يبدي شعوراً بالضيق الذي يعتريه اذا لم يعمل. حقاً ان ألم الشعور بالضيق والتأفف للذين لا يعملون هو اكثر ايلاماً من التعب الناتج عن العمل. العمل لدى الامبراطور ماركوس اوريلوس Marcus Aurelius يرفعه الى درجة الإنسانية. وهو يرى في العمل ضرورة لإشباع رغبة كونه إنساناً. ويتساءل اوريلوس عن العائق الذي يوقفه عن النهوض مبكراً والقيام بالأعمال التي من الواجب القيام بها لأنه وجد أصلاً لمثل هذه الغاية. وهو لا يرى جدوى في ان يبقى في سريره نائماً في الدفء ولكنه على العكس من ذلك يرى في العمل نتيجة ايجابية[١٨].

نظرة أخرى الى موضوع العمل في كونه نعمة ولعنة في الوقت ذاته فلم يكن العمل مصادفة سيئة على الإنسان تصحيحها في يوم من الأيام. فالعمل ليس نعمة خالصة ولم يخلق الإنسان لأجل العمل فقط. (فعندما تولى «جوبتر» عرش الجنة)، كما يقول فيرجل Virgil ، «بدأت قصة العمل في الظهور». ويؤكد فيرجل على ان «الحقول لم تعرف ايدي البشر لتعمل بها، او تقسمها الى مناطق وتحدد من طبيعة انتاجها. وقد كانت الأرض تعطي بدون اجبار من أي انسان او تدخل الآخرين ولكن جوبتر غير الأمر، فهو (أي جوبتر) الذي أجبر الذئب على البحث عن الأشياء، والمحيطات تتحرك امواجها، وتخرج الأوراق زبدتها، وتطفأ النيران، وحفر الأنهار كل

(١٧) George Hegel, **Philosophy of Rights** in Carl Fredrich (ed.) **The Philosophy of Hegel.** Translated to English by J.M sterrett and C.J. Fredrich (New York: The Modern Library, 1954), PP. 221-332.

(١٨) **Marcus Aurielius, Meditations** (New York: The Modern Library, 1949). Book III. Section 12, P. 262. and Book V. section 1, P.268.

هذه الأشياء صنعت بعد تفكير وتفكير لأغراض عديدة(١٩). هنا نرى انه على الرغم من كون العمل نقمة وجهت لبني البشر بعد سقوطهم من العصر الذهبي إلا أن للعمل منافع كثيرة.

أما بالنسبة لكتب العهد القديم فإنها ترى ان العمل نقمة إلٰهية لا تختلف كثيراً عن قضايا المرض والتعب والشقاء والموت. ان عبث آدم في أوامر الله جعله وزوجه يفقدا النعمة الإلٰهية التي تمتعا بها في الجنة. فقد جاء في الإصحاح الثالث من سفر التكوين «وقال لآدم لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها. لأنك تراب وإلى تراب تعود».

ولكن هذا لا يعني ان العمل هو الثمن الذي لا بد للإنسان من أن يدفعه نتيجة للخطيئة الأولى التي ارتكبها، بل هنالك بعض المنافع التي يحصل عليها الإنسان من جراء تعبه في الحياة الدنيا. ان التميز بين السعادة الدنيوية الخالدة تمييز بين حياة العمل في الدنيا المؤقتة ونشاط التأمل الخالص في الجنة. وهذا لا يعني محو التمتع في الحياة الدنيا من ثمار العمل. وتظهر الصورة بشكل أوضح ما تكون في الديانة الإسلامية كما سنعرض لذلك في حينه.

اختـلاف مفاهيم علاقة العمل بالحياة الإنسانية يؤدي لمعان للعمل متعددة ومختلفة. ولكنهـا جميعـاً تحتوي على معنى النشاط والحركة والإجهاد الجسمي والعقلي. ونقيض هذا النشاط إنما هو النوم أو الكسل أو بالأحرى عدم العمل. حتى إن الباحث يذهب لنقطة ابعد من ذلك ليقول ان التسلية والترفيه لا تعتبر عملاً إلا إذا كانت جزءاً من طبيعة العمل أو إذا تضمنت نشاطاً جسمياً أو عقلياً. وبذلك يكون الفرق بين مختلف الأعمال هو طبيعة العمل أو الهدف من ورائه. والواقع أن الطبيعة الانسانية لا تكتفي بأن يقوم الإنسان بعمل ما ولكن، وبالاضافة إلى ذلك، بالتركيز على استعمال الوقت الترفيهي بطريقة ملائمة. حقاً ان المكافأة على العمل انما هو الراحـة وان نهـاية العمل هو الترفيه تماماً كما يكون العمل ومعه الراحة قد صمما من أجل الإستمرار في العمل وتكمل الدائرة نفسها بحيث يكون هدف العمل الراحة وهدف الراحة هو العمل.

(١٩) Virgil, **Eclogues,** Book IV. Virgil's full name is Publius Virgilius Maro. Bom in Andes (70-19 B.C), studied Philosophy in Rome. He wrote poetry. He became famous through his **Eclogues or Bucolies** which he written in 10 Books It describes the general way of life at the time in Rome. He talks of farming and land reform. It has been said that Virgil's writings led to distribution of land among the Roman Pesants in the year 40 B.C.

His Georgics which was written in four books contains also his views about agriculture and farmily. He also wrote an epic entitled **Aeneid** which he has never finished

Virgil's writing were simillar to that of the Greeks. He differs slightly, however, by his emphasis on self-consciousnees. The important of his writing are to be seen in his theologian describtions. For more details see **Encyclopedia Britanica.**

من مميزات العمل انه موجه نحو أهداف معينة، انه وسيلة وليس غاية. اضف الى ذلك انه منتج للضروريات التي تدعم وجود الإنسان وديمومته واستمرار بقائه اكثر من انتاجه للسلع التي بمقتضاها تهيىء للإنسان جواً من الراحة. وعلى ذلك فان الحياة الفلسفية التأملية النظرية الصرفة التي تحدث عنها فلاسفة الاغريق مثل افلاطون وأرسطو هي في حد ذاتها نوع من العمل الشاق ولكنها تتضمن في ثناياها حياة ترفيهية جيدة مملوءة بالغبطة والسرور. حقاً ان مشاركة الإنسان في عمل ترفيهي يعني بعده عن العمل أو النشاط الجسمي او العقلي. وحيث ان الحياة الجيدة لا يمكن ان تقوم الا بمصاحبة استمرار وجودها فلا بد من ان يكون العمل شرطاً أساسياً في حياة الإنسان. وهنا نرى من يربطون بين العمل والغنى. ويعرفون العمل بأنه يهدف الى الثروة والغنى. ان الشعور الاقتصادي الذي يربط العمل بالثروة والغنى ينظر اليه وكأنه هدف اساسي ولكن المستوى النظري لتحليل الفلاسفة يجد غير ذلك. أما الواقع العملي فيثبت الأمر خلافاً لرأي الفلاسفة، ان الشعور العام للعمل كنشاط انتاجي بحيث ينتج عنه الانسان ويقدم من خلال منفعة أو فناً ولكن التمييز بين العمل الذي يتطلب مهارة أو وقتاً والعمل الذي لا يتطلب مهارة أو وقتاً يمكن أن يقال عنه انه تميز في الدرجة وليس في النوع.

ويمكن ان يكون نوع العمل بناء على ذلك نتيجة لطبيعة العمل او الفن الذي يريده العامل. ان التمييز القديم بين العمل اليدوي والعمل الفني يؤدي الى تقسيم الافراد الى عاملين جسمياً أو عاملين عقلياً. هذا التقسيم بني على أساس من الوضع الاجتماعي العام الذي ينص على ضرورة وجود سادة وعبيد. ان العمل الذي يخص العبيد انما هو العمل الجسمي ويقتصر العمل العقلي أو الفني على طبقة السادة والفلاسفة على الرغم ان كثيراً من العمال اليدويين في اليونان القديمة كانوا احراراً مزارعين وتجاراً وبحارة وكان أيضاً الى جانب ذلك بعض العبيد الذين برزوا الى مستوى الفلاسفة وبخاصة في العهد الروماني. والواقع اننا نرى ان النشاط العملي هو النشاط الذي يؤدي الى الانتاج فسواء كان هذا العمل عقلياً أم جسمياً فإنه يعتبر عملاً.

هناك فروق أخرى في العمل وأنواعه وطبيعة العمال وتصنيفاتهم يقوم بعضها على أساس العمل الذي ينتجح باليد وذلك الذي ينتج عن طريق الآلة أو الأعمال التي يقوم بها الأصحاء مقابل الأعمال التي يقوم بها الضعفاء أو المرضى، فكل منهم ينتج انتاجاً يختلف عن الآخر. هناك أيضاً بعض الأعمال القائمة على أساس اجتماعي والذي تتدخل فيه عوامل العلاقات الشخصية بين الأفراد في إتمامه. إذ يمكن ان يتم انتاج العمل بواسطة رجل واحد فقط أو بواسطة مجموعة من الأفراد ففي الحالة الأخيرة ينظر الباحث هنا إلى منظمة عملية قائمة على اختلاف في المستويات حسب طبيعة الإنتاج لكل فرد من أفراد المنظمة.

أما تقسيم العمل على أساس إنتاجي أو غير إنتاجي أو على أساس منفعة معينة أو ضياع للوقت قائم كلياً على مقياس اقتصادي بحت أو على اعتبارات اجتماعية كالتضامن الإجتماعي

مثلاً. والواقع أنه لا يوجد فصل تام بين العمل المنتج ذي التأثير المباشر على الواقع والعمل غير المنتج والذي لا يؤدي إلى زيادة في ثراء الأمة.

يفرق آدم سمث بين العمل المنتج والعمل غير المنتج ولكنه يرى ان مخططي السياسة وقادة الحرب والجند والمحامين وغيرهم غير منتجين ولكن انتاجهم يكون غير مباشر وينشط في الأزمات[٢٠]. ويقابل هذا ما ذكره توماس هوبز Thomas Hobbes إذ قال ما فحواه: ان لكل انسان ثمناً فثمن القاضي في زمن السلم اكثر بكثير من ثمن الجندي، وثمن الجندي في وقت الحرب أغلى بكثير من ثمن القاضي، وبذلك يكون هوبز قد فصل بين العمل الجسدي والعمل العقلي بطريقة غير مباشرة[٢١].

أما المقياس الذي استعمله كارل ماركس Karl Marx للعمل فينطوي على معنى اقتصادي يتعلق بالسلعة. فهو يرى ان لا شيء يحتمل القيمة اذا لم يكن يحتوي على منفعة. فإذا كانت قيمة الشيء لا تذكر او تافهة فان العمل المبذول بها مشابه لذلك. ويضيف ماركس الى العمل قيمة اجتماعية فالذي ينتج حاجات لاشباع ذاته فإنه يخلق في الوقت ذاته قيمة ولكنها ليست سلعة، فإذا أراد الفرد انتاج سلعة ذات قيمة فان هذا يتضمن قيمة اجتماعية ايضاً. وعلى هذا الأساس يقيم ماركس نقده للنظام الرأسمالي فهو يرى أن انتاج النظام الرأسمالي لا يحتوي على قيمة اجتماعية.

ان مبدأ تقسيم العمل لا يعتمد على تصنيف معين للعمل أو لنوع العمل الذي يقوم به العمال. ولا يقوم أصلاً على طبيعة النظام الاقتصادي واختلافه كأن يقال ان النظام الرأسمالي له تصنيف معين وان للنظام الاشتراكي تصنيفاً آخر وهكذا. فالقدماء مثلاً كانوا يركزون على تطوير المجتمع ونظروا الى تقسيم العمل كمبدأ يخدم مثل هذا التطور في حين يجد المحدثون في تقسيم العمل دوراً أساسياً في أسباب ايجاد نظام اقتصادي وما ينتج عنه فثيوسيدس Thucydes يقارن بين حياة الفقر والقوة في الفترة المبكرة الهلينية في بلاد اليونان بالغنى والسلطة والقوة والحضارة التي انتشرت في اثينا واسبارطة وكورنثة والمدن الصغيرة في بلاد اليونان في فترة بداية حرب البولوبونيز Peloponnesian وقد أقام ثيوسيدس تفرقته بين الغنى والفقر على أساس انتاجي بحت ولم يقم سبب الفرق على اساس اختراعات جديدة وأدوات جديدة ولكن تقسيم العمل ودوره في الانتاج كان سبباً مباشراً في نظرية توازن الغنى والفقر. ويمكن النظر الى هذا الموضوع على اساس من السبب والنتيجة في تطوير المجتمع وحياته الاقتصادية فالأكثر عدداً من المتخصصين في الأعمال يؤدي الى تنويع تطوير المجتمع اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

(٢٠) Adam Smith, **The Wealth of Nations** (Chicago: University of **Chicago press, 1976). Editor Edmin** cannon, Book Iv: P.470.

(٢١) Thomas Hobbes, Leviathan (London. Penguim Books, 1980. Edited by C. B. Macphersan.

ويمكن النظر أيضاً الى جمهورية افلاطون والى سياسة ارسطو في بحثيهما عن اصل الدوله اذ قررا ان الدولة والمجتمـع المدني يتشكلان ويتطوران عن طريق مبدأ تقسيم العمل. ويرى ارسطو ان العائلة الغنية المنعزلة لا تقوى على تأمين حاجات افرادها بمعزل عن الآخرين، في حين تستطيع القبيلة او القرية التي تتألف من مجموعة من العائلات تأمين احتياجات معظم افرادها ولكن اتحاد هذه القبائل فيما يعرف بدولة المدينة يمكن ان يؤدي الى تأمين الحاجات الفردية تأميناً كاملاً. ويعني التأمين هذا الاكتفاء الذاتي للافراد ويؤكد ارسطو ان الاكتفاء الذاتي الناتج عن تقسيم العمـل يتيح المجال لبعض الأفراد ايجاد الوقت الكافي وصرفه في البحث والتنقيب الفني والعلمي والسياسي أيضاً مما يؤدي إلى تطور المجتمع وخلق الحضارة القائمة على أساس من الثروة والغنى.

أما تأثير تقسيم العمل على الوضع الاجتماعي فهو واضح من خلال التطور التاريخي للإنسان. اذ ينقسم الناس الى جماعات وطبقات اجتماعية بناءاً على نوع العمل الذي تقوم به كل مجموعة على حدة، ولا يكترث بعض المفكرين لهذا النوع من التقسيم الطبقي الاجتماعي ولا يعتبـرونـه أساساً للثروة والغنى. وهم يؤكدون (الماركسية على وجه الخصوص) على أن هذا التقسيم الطبقي يؤدي الى منازعات بين الأفراد والطبقات. اما آدم سمـث فيهتم اهتماماً كبيراً بقضية تقسيم العمل ويعتبرها اساساً للثروة والغنى. ففي تركيزه على الانتاج وجد ان تقسيم العمل هو الأساس الذي يقوم عليه الإنتاج وفي الوقت نفسه يمتد هذا ليشمل المنفعة العامة لأكبر عدد ممكن من الأفراد ففي احدى المصانع التي زارها سمـث في انجلترا في القرن الثامن عشر وجد ان توزيع الأعمال يؤدي إلى انتاج ضخم اذا قورن بانتاج عامل واحد لسلعة واحدة وفي ذلك يقول:

> (يستـطيـع عشرة عمال انتاج ٤٨ الف دبوس يومياً في مصنـع للدبـابيس بينمـا لا يستطيع عامل واحد بمفرده انتاج اكثر من ٢٠ دبوس. ان قيمة ٤٨ الف دبوس ١٢ جنيهاً يمكن توزيعها على عشرة عمال واما انتاج ٢٠ دبوس فلا قيمة مالية لها)[٢٢].

ولكن الأمر عند ماركس يختلف اختلافاً كبيراً عما رآه سمـث فيعتقد ماركس أن الثورة الصناعية قد غيرت من طبيعة العمل وأصبح العامل لا يستطيع الا أن يبيع قوة عمله لصاحب العمل وبذلك تزداد الهوة بين العامل ورب العمل الى درجة انه لا بد للعامل من ان يفقر ولا بد لصاحب العمل من ان يثرى على حساب العامل مما يؤدي في نهاية المطاف الى ثروة عمالية ضد الرأسمالية.

---

(٢٢) Adam Smith, **Ibid. Book 1.** chapter 1.PP.7-16.

أما اميل دوركايم Emile Durkheim فينظر الى العمل وتقسيمه نظرة مشابهة لنظرة ادم سمث. ففي كتابه تقسيم العمل The Division of Labor يؤكد على ان هدف العمل ليس انتاج الحضارة، بل ان مهمته الأساسية إنما تقوم على جمع افراد المجتمع في بوتقة متماسكة[٢٣]. وعلى هذا الأساس يمكن ان ينظر لقضية تقسيم العمل على انها قضية ذات علاقة بالأخلاق والسياسة اكثر من كونها قضية اقتصادية بحته. ولكنها في الواقع تكون اقتصادية اذا ارتبطت بالإنتاج واحوال العمال الاقتصادية من ساعات عمل ووضعهم في منظمة العمل وهكذا... اما تقرير الأجر عن طريق بيع وشراء قوة العمل كما تحدث عن ذلك ماركس بالتفصيل فإن هذا من صلب موضوع عرض العمل للسوق التجاري وما ينتج عن ذلك من وفرة او نقص في العمل. ان الفرق بين الأجر الحقيقي وما يأخذه العامل بالفعل محدد بالعلاقة بين الأجر وثمن السلع المستهلكة للعامل وافراد اسرته او ما يسمى بقانون الأجر الحديدي (Iron Law of Wages) التي يتقاضاها العامل اثمان سلعه الاستهلاكية. هذه القضايا يبحثها الاقتصاديون بشكل وصفي او تاريخي وبحسابات معدلات نسب الأثمان وارتفاعها وانخفاضها واوقاتها من حرب او سلم بغض النظر عن أي علاقة بموضوع العدالة. ولكن موضوع العدالة للعمال لا بدّ من ظهوره في مجرى التطور التاريخي فيما يخص حقوق العمال من أجر وساعات عمل وتصنيف العمالة والضمان الاجتماعي والتأمينات الصحية والاجتماعية والمشاركة في صنع قرارات المنظمة التي يعمل بها.

---

(٢٣) Emile Durkeim, **The Division of Labor in society,** (New York, Macmillan, 1964), PP. 49-53.

٦
قيمـــة العمـــل

تكتسب قيمة السلعة المنتجة وقيمة العمل نفسه اهمية كبرى في الاقتصاد. وطالما ربطنا مفهوم العمل في الحياة كلعنة او كفائدة فإننا ملزمون ان نربط المفهوم نفسه بمفاهيم أخرى كمفهوم العدالة والمساواة في العمل. فإن التوزيع والإنتاج القائم على الإنصاف Fairness يتطلب مقياساً للقيمة. بمعنى آخر ما هي قيمة هذه السلعة المنتجة؟ هل يمكن تقدير قيمتها حسب ساعات العمل التي بذلت في انتاجها؟ او هل تقاس قيمتها بمقدار العوائد المادية للعامل الذي انتجهـا بحيث يقـوى على اشبـاع حاجاته اليومية؟ او هل يمكن تقرير قيمة السلعة المنتجة بمقارنتها مع سلعة أخرى منتجة وبدون النظر الى الثمن الحقيقي لكل منهما والمعروض في السوق؟.

لقد اجمع كل من آدم سمـث ومن قبله جون لوك John Locke ومن بعده كارل ماركس على ان مقدار العمل الذي بذل في انتاج السلعة هو المقياس الأساسي لقيمتها. وفي ذلك يقول:

> يتحدد كون الفرد غنياً أو فقيراً بمقدار قدرته على اشباع او عدم اشباع احتياجاته الضرورية والكمالية والترفيهية. ولكن بعد ان يكون مبدأ تقسيم العمل قد أخذ مجراه في السوق التجاري فإن هناك فئة قليلة تستطيع القيام بدور اشباعها لحاجاتها، والغالبية العظمى من هذا النوع من الناس لا بد له من ان يعتمد على عمل الآخرين. ويتحدد مقدار ما يستطيع ان يأخذ من عمل الآخرين أو بمقدار ما يستطيع ان يشتري به عمل الآخرين، وعلى ذلك فإن قيمة السلعة لمالكها، والذي لا ينـوي استهلاكها أو مقايضتها بسلعة أخرى، تساوي كمية العمل التي يمكن شراءه أو التحكم فيـه. وعلى ذلك فإن العمل هو المقياس الأساسي لثمن السلعة[٢٤].

نظرية قيمة العمل هذه تثير سؤالاً يتعلق بقيمة الجهد من العمل المبذول في انتاج السلعة. فما الذي يقرر ثمن السلعة الحقيقي بغض النظر عن ثمن السوق التجاري؟ هنا نجد سمـث على خلاف تام مع ماركس. فبينما يؤكد سمـث على أن قيمة السلعة هو العمل، يرى ماركس ان القيمة الفعلية للسلعة انما هي الثمن الذي استعمل في انتاجها. وفي ذلك يقول ماركس:

---

(٢٤) Adam smith. **Ibid. Book 1,** chapter 5, P.34.

... ان الأجـرة هي مبلغ المال الذي يدفعه الرأسمالي لقاء وقت محدد من العمل او لقاء القيام بعمل معين. فالرأسمالي يشتري إذن، كما يبدو، عمل العمال بالمال ولقاء المال يبيعونه عملهم. ولكن الأمر ليس كذلك الا ظاهرياً. فان ما يبيعونه في الواقع من الرأسمالي يشتري قوة العمـل هذه ليـوم واحـد، لاسبوع، لشهر وهكذا... ومتى اشتراها، استخدمها بتشغيل العامل خلال الوقت المتفق عليه. وبهذا المبلغ المالي نفسه الذي اشترى به الرأسمالي قوة عمل العامل، بماركين مثلاً كان بوسعه ان يشتري كيلو غرامين من السكر أو كمية معينة من بضاعة أخرى. فالماركان اللذان اشترى بهما كيلو غرامين من السكر هما ثمن الكيلو غرامين من السكر. والماركان اللذان اشترى بها ١٢ ساعة من استخدام قوة العمل هما ثمن ١٢ ساعة عمل، فقوة العمل اذن بضاعة شأنها شأن السكر لا أكثر ولا أقل. الأولى تقاس بالساعة والثانية تقاس بالميزان[٢٥].

إن اختـلاف كل من ماركس وسمـث في قضية قيمة العمل يعود الى اختلاف الفروض الأساسية التي انطلق منها كل منهما على حده. ان الفرض القائل بأن القيمة نابعة من العمل يؤدي الى عدد من القضايا النظرية. فجان لوك مثلاً يؤكد على ان العمل هو الذي يضع الفروق بين الأشياء. وعليه فهو يرى ان هناك قاعدة اساسية تقوم عليها الملكية الخاصة. ويرى لوك ان الملكية الخاصة هبة من الله للإنسان. وعلى ذلك يرى لوك ان الأرض وما فيها من مخلوقات ناقصة مجعولة لبني البشر. ولكل فرد ملكية خاصة في ذاته. وان عمل الإنسان الجسمي وما نتج عنه من تشكيل جديد للطبيعة يعتبر ملكية خالصة له[٢٦]. والواقع أن صدى هذه النظرة قد وجد عند روسو. ففي مقالة عن اللامساواة يرى روسو انه من المستحيل ان نتصور أصل الملكية بدون تصورنا للعمل اليدوي نفسه. ويتساءل روسو، تأكيداً لذلك، كيف باستطاعة الإنسان ان يملك شيئاً يضيفه للأشياء التي لديه إذا لم يكن قد اخترعها والتي لم تكن موجودة من قبل؟ ويرى سمـث ان عمل الإنسان بمثابة القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الملكية.

---

(٢٥) كارل ماركس وفـردريك انجلز، منتخبات في ثلاثة اجزاء (موسكو، دار التقدم، ١٩٦٦) الترجمة العربية، المجلد الأول، الجزء الأول، ص ١٧٤.

(٢٦) John Locke, **Two Treatises on civil Government** (Indiana Polis, 1952).

اذا أكدنا صدق النظرية القائلة بأن الملكية الخاصة على علاقة وثيقة بالعمل فإنه لا بد من طرح اسئلة متعددة بذلك: كيف تحول الحق الطبيعي في الملكية الى حق في الإرث؟ كيف يمكن لهذا الحق الطبيعي في الملكية ان يقوم على النظرية الماركسية التي تقرر ان البروليتاريا لا يملكون شيئاً سوى قوة عملهم التي يعرضونها للبيع؟ ان الدعوة لعدم الوقوف او تغيير حقوق الملكية الخاصة يجابهها رأي الماركسيين القائل بأن النظام الرأسمالي نفسه شوه صورة الملكية الخاصة ولذا فلا بد من تحويل هذه الملكية الى اخرى عامة جماعية وذلك لحماية حقوق ملكية العمل. وهم بذلك (أي الماركسيون) يريدون الغاء ملكية البرجوازيين الخاصة لوسائل الانتاج والتي استعملت، من وجهة نظرهم، الى استغلال ملكية العمل للعاملين.

مما لا شك فيه ان هناك مشكلات تتعلق بموضوع العدالة عند البحث في قضية العمل الى جانب المشكلات الاقتصادية الأخرى. ففي اليونان القديمة مثلاً لم تقتصر المشكلة على العبيد بل على قسط وافر من الأفراد الأحرار الذين حرموا من المشاركة في الحياة السياسية. وقد اقتصرت السياسة على الأحرار الأغنياء. فهم (أي الأغنياء) كانوا هم المواطنين في دولة المدينة اليونانية. وقد كان عملهم الوحيد هو الانخراط في صنع القرارات السياسية. وبناء على ذلك فقد قسم افلاطون وأرسطوا المجتمع المدني الى طبقات اجتماعية. وقصروا العمل اليدوي على العبيد والطبقات الأخرى التجارية والزراعية. أما طبقة الساسة فقد اقتصر عملها على السياسة فقط. وعلى هذا الأساس فقط نظر اليونانيون الى وجوب كون المواطنين (الذين يملكون القرار السياسي) أغنياءاً وأحراراً. وتتميز هذه الطبقة بالمساواة التامة بغض النظر عن كمية العمل الذي يقدمه كل فرد منها على حده أو مقدار الثروة والغنى التي يتمتع بها الأفراد على حده. وقد استمرت فكرة اليونان القديمة عن المواطن الصالح حتى القرن الثامن عشر الميلادي وما زالت تمارس بعضها في اصقاع كثيرة من العالم. ففي بريطانيا مثلاً لم يكن للمواطن الانجليزي حق التصويت السياسي إلا اذا امتلك عقاراً، وقد منع السود الأمريكيون من المشاركة السياسية حتى سنة ١٩٦٢م، وبناء على ذلك فإن هناك قطاعاً عريضاً من المواطنين يفقدون صفة المواطنة. وتظهر المشكلة بجلاء في دول العالم الثالث في القرن العشرين حيث يبدو المواطن في كثير من الأحيان غريبـاً داخل مجتمعه. في الواقع فان تحقيق العدالة للأفراد داخل المجتمع لا يتم الا بتثبيت العدالة السياسية والإجتماعية والإقتصادية للمواطن. وأعني بالمواطن هنا المعنى الواسع لهذه الكلمة والتي تضم جميع افراد المجتمع العاملين المنتجين فيه بما في ذلك الأيدي العاملة الأجنبية وان كانت لا تتمتع بالمواطنة على عكس المفهوم اليوناني القديم.

٧
العمل في الفكر الرأسمالي

منذ وجوده على الأرض والإنسان في صراع دائم لإيجاد طريق يوفق بواسطتها معادلة الفقر والغنى. والأكثر من هذا وذاك وحتى يستطيع مجابهة الحياة فلا بد من توفير حاجاته الأساسية. والواقع إن الإنسان، كعضو في جماعة، استطاع ان يجد حلولاً كثيرة يسد احتياجاته فاكتشف الزراعة والصناعة والتجارة وتعاون مع الآخرين للوصول الى هذا الهدف. وعلى الرغم انه لم يستطع بناء جنة على الأرض الا أنه لم يكف البحث عن الوسائل التي تمكن من عمل ذلك. إن وصول الإنسان الى الأهداف التي ينشدها لا تتم إلا عن طريق تعاونه مع الآخرين. ولكن الآخرين يكـونون، في غالب الأحيان، عقبة أيضاً لتحقيق الأهداف. فالإنسان ليس نملاً يتمتع بغريزة العمل الدؤوب من خلال انتمائه لجنس الإنسان كما يفعل النمل، بل على العكس من ذلك، نجد الإنسان مختلفاً ومتناقضاً في قضايا كثيرة مع غيره من بني الإنسان لأسباب تراثية واجتماعية وبيئية وسياسية واقتصادية، مما يجعل التعاون مع غيره صعباً وبالتالي الوصول الى الأهداف اصعب. ففي المجتمعات البدائية كان تعاون الأفراد ضرورة ملحة بسبب البيئة العامة. فقد كان لا بد لأفراد المجتمع الوقوف صفاً واحداً امام الحيوانات الكاسرة أو الأحوال الطبيعية القاسية والا تعـرضـوا جميعـاً للهلاك. ولكن المجتمعات المتقدمة، حيث تقسيم العمل، وحياة الفردية الطاغية، أدت إلى عزل أفراد المجتمع عن بعضهم بعضاً وصعوبة لقائهم في انجاز أهداف معينة.

لقد حاول الانسان منذ القدم ـ وما زال ـ الحفاظ على وجوده كعضو في مجموعة من خلال تنظيمه الاجتماعي عن طريق التقاليد ونقل تراثه من عهد إلى آخر بواسطة التنشئة الإجتماعية. ففي مصر القديمة مثلا كان نقل العمل يتم عن طريق تبني الإبن لعمل والده لأن ذلك أمر ديني يجب الحفاظ عليه. وفي الهند، حتى الآن، فان بعض الأعمال محصورة على فئة معينة من فئات المجتمع.

الطريقة الأخرى التي عمد اليها الإنسان هي استعمال السلطة المركزية. فبناء الأهرامات المصرية لم تتم عن طريق تعهدات انشائية قامت بمحض ارادة الأفراد بل فرضت السلطة العليا ذلك على الآخرين. ولم تنجح الخطة الخمسية السوفيتية لولا وجود السلطة المركزية القوية التي نفذها ستالين. وعلى ذلك فان للسلطة والقوة دوراً فعالاً في جمع الافراد معاً لمواجهة مشكلاتهم الاقتصادية. وإلى جانب الطريقتين المذكورتين للحفاظ على الإنسان كعضو منتج في الجماعة عن طريق التقاليد أو الأوامر فإن الإنسان الحديث أخذ بطريقه وذلك للحفاظ على تماسك المجتمع من جهة وفي نفس الوقت يشبع احتياجاته الفردية. وقد عرف هذا النظام الجديد بإسم «نظام السوق التجاري». ومؤدى هذا النظام أن على الفرد أن يتجه نحو تحقيق مصالحه الاقتصادية الخاصة بالطريقة التي يفهمها وبتوجيه من غرائزه الذاتية. وفي نهاية المطاف فإن عوامل السوق التجاري من منافسة وعرض وطلب هي التي تنظم علاقة الأفراد ببعضهم ومن ثم تؤدي إلى دفع المجتمع اقتصادياً الى الأمام.

وإذا كانت المجتمعات قد استطاعت توحيد جهودها في ظل الأنظمة التقليدية القائمة على التنشئة الإجتماعية أو الأوامر الصارمة. فإن فكرة نظام السوق التجاري قد ساهمت في تعقيد مشاكل المجتمع حتى وجد ان تغير طبيعة المجتمعات الحديثة كان لا بد من حدوثها عن طريق الثورة والعنف. وقد يكون هذا سبباً مباشراً في حدوث الثورات الأمريكية والفرنسية والروسية وغيرها. وقد يكون هذا سبباً آخر في عدم وجود علم الإقتصاد كعلم ثابت ومستقل، وبالتالي عدم وجود رجال يهتمون بتفسير المجتمعات تفسيراً اقتصادياً.

يحدثنا الاقتصاديون المحدثون إن السوق التجاري قديماً (حتى القرن الرابع عشر) قد تميز بالبساطة والهدوء. إذ يحضر البائع والمشتري للسوق وتتم الصفقات التجارية. حتى إن الديون لم تسجل في دفتر الباعة. أما في القرن الخامس عشر فقد تبدل الحال. فهذا تاجر ألماني يكتب لزوجتــه قائلاً انني اتوقف كل عشرة أيام لدفع الضريبة على البضاعة التي اتنقل بها. والأكثر من هذا وذاك فان كل مجموعة ازورها بقصد البيع اجد لديهم عملة ومقاييس تختلف عن غيرها. أما في القرن السادس عشر فقد اصبح هدف التجارة الربح المطلق بغض النظر عن الوسائل المتبعة. وبدأ عصر الشركات المساهمة للغرض نفسه(٢٧).

يتميز النظام الرأسمالي بالربح Profit أو بمعنى شامل الزيادة في الربح Gain والذي نتج عن التطور التجاري والصناعي في القرن الثامن عشر. إن فكرة الربح ليست جديدة، فمن المعلوم ان الانسان محب للإقتناء والحصول على المزيد من الحاجات وان عنصر الربح قد لازم وجوده. على الاقل هكذا تعلمنا في المدارس وعن طريق التجارب العلمية. ولكن الواقع يشير إلى عكس ذلك، فالربح الذي نراه اليوم فكرة جديدة استعملها الإنسان الحديث. ان فكرة الربح لأجل الربح فكـرة نجدها مرفوضة في كثير من مجتمعات هذا العصر. ونحن نلاحظ أن وجود الأجر الجيد يسايره قلة العمل فالاجور المرتفعة والتي يشبع بها العامل احتياجاته، تجعله يميل إلى الراحة نوعاً ما لأنه ليس بحاجة لأن يعمل ساعات أكثر والعكس صحيح. وقد لوحظت هذه الظاهرة في المجتمعـات القديمة كالمصرية واليونانية والرومانية، وما زالت موجودة في كثير من دول العالم الثالث حتى يومنا هذا. ولكن فكرة الربح لأجل الربح فقط، قد تميزت بها الدول الصناعية بدءاً من عصر النهضة واكتشاف الطاقة وتقدم الصناعة والتجارة. وقد لازم فكرة الربح هذه ايضاً تغـير اجتمـاعي وآخر ايدولوجي. ففي العصور الوسطى مثلاً كان شعار الكنيسة يقول: على المسيحي الطيب ان لا يكون تاجراً ولا يعمل بالتجارة، حتى لا يعرّض نفسه للخطيئة.

الغنى والعمل التجاري كانا موجودين منذ القدم. فالفينيقيون واليونان والرومان قد عرفوا الغنى وعرفوا التجارة ايضاً. الا ان الغنى عرف في أوروبا في القرن الثامن عشر والحاصل عن

(٢٧) Roberet Heilborner, **The worldly Philosophers,** (New York: Simon and schuster, 1961), PP. 9-11.

التجارة لم يكن نفسه الذي ساد في المجتمعات القديمة. وغالباً ما كان ينظر الى الأغنياء قديماً على انهم قطاع خارج عن طبيعة المجتمع. وعلى ذلك يمكن أن يقال ان نشوء الرأسمالية لم تظهر على يد الأغنياء أو حتى على يد الملوك الذين تميزوا بالثروة والغنى وطالما ان الفكرة السائدة كانت ان هذه الحياة الدنيا فانية فلم يكن هناك تشجيع على العمل من اجل الثراء والربح. وقد كان الملوك بحاجة لخزائن من المال ولأجل ذلك اشتركوا في الحروب. وكان النبلاء يعتزون بالأرض، وذلك فلم يكن النبلاء بحاجة لبيع أرضهم. في الواقع لقد كان ما يميز النبيل عن غيره هو امتلاكه للأرض فإذا باعها فانه لم يصبح نبيلا بعد. اما غالبية الناس فكانوا يعملون لأجل اشباع حاجاتهم الضرورية تماماً كما عاش اباؤهم حياة بسيطة بعيدة عن التعقيد.

أما السوق التجاري المتعارف عليه الآن أو بالأحرى منذ القرن الثامن عشر فلم يكن هو نفس السوق. حقاً لقد عرف الإنسان التبادل التجاري منذ القدم وقد دخلت المجتمعات في حروب مع بعضها البعض لأغراض مادية بحتة كالحصول على مزيد من الخيل أو العبيد، ولكن فكرة التبادل التجاري والسوق التجاري على الشكل الذي ظهرت عليه في القرون الحديثة لم تكن موجودة. أضف إلى ذلك أن التصنيع الذي بذر جذور الرأسمالية وبدأ بالإنتاج الضخم الذي انتشر منذ القرن السادس عشر واعتمد على عناصر الأرض والعمل ورأس المال هو الذي خلق ما يعرف بالنظام الرأسمالي.

حقيقة إن الأرض والعمل ورأس المال قد وجدت مع وجود الإنسان نفسه ولكن المفاهيم المجردة للأرض والعمل ورأس المال واستغلالها كقوة رأسمالية لم تكن معروفة قديماً والواقع لقد استعملت هذه العناصر كأساس بني عليه الإنتاج الرأسمالي. فلم يعرف القرن الرابع عشر والخامس عشر وما قبلهما الأرض المتداولة للبيع والشراء وقد اقتصرت ملكية الأرض على طبقة النبلاء لأغراض اجتماعية وسياسية ولم تعرض للبيع.

أما عن العمل فلم يتخذ صورة المقايضة التي نجدها في العالم الحديث بل على العكس من ذلك فلم يعرف المجتمع القديم مقايضة العمل كما هو موجود عليه في النظام الرأسمالي. فلم يدخل العمل السوق التجاري ليعرض للبيع أو الشراء أو كان الفلاح ملازماً لأرضه وسيداً يعمل في الأرض ويقدم الخدمات لسيده ويدافع عنه في الحروب دون لقاء، فلم يعرف الفلاح قديماً نسبة الأجر أو عدد ساعات العمل التي تحددت معظمها بموجب النظام الرأسمالي. أما رأس المال، وعلى الرغم من وجود الثروة والغنى قديماً، فلم تستخدم الثروة لأغراض الربح كما تستخدم في النظام الرأسمالي. ولم يكن عنصر المغامرة في التجارة متفقاً عليه بل كان صاحب الثروة حذراً في ابقاء ثروته على ما هي. ولم يكن للدعاية والاعلام فريق يذكر وكان الانتاج يتم

بصورة متزنة وبنسبة قليلة جداً. وكان يعتبر من ينتج سلعة افضل من زميله خائناً، وقد بقي هذا الوضع حتى القرن السادس عشر.

اخذ العصر الذهبي الغربي في الظهور منذ القرن السادس عشر وظهرت الصناعة والتجارة وهذا ادى الى تغيير الوضع الاقتصادي بشكل عام، أما الأسباب التي أدت الى هذا التغيير ربما لا نستطيع حصرها في سبب واحد ولكن يمكن القول بأنها تطورت من ذاتها كما يتطور الفراش داخل شرنقته وعندما ازداد التناقض داخل الوضع الاقتصادي الجديد تحطم الوضـع الذي كان قائماً في السابق. وقد يكون لظهور القومية الأوروبية سبب جوهري في التغيير فقد ادى تذمر المزارعين من معاملة اسيادهم الى ثورة ضد ملاك الأرض مما نتج عن ذلك ان ركز الملوك سيطرتهم الإقتصادية والسياسية في ايديهم وعلى ذلك فقد ابرزوا اهمية القومية ومن ثم فقد عززوا من حكمهم عن طريق تشكيل الجيش والقوة الحربية.

وكان لتشجيع الانجليز والاسبان والبرتغاليين لبحارتهم اكتشاف الدنيا الجديدة وإقناع مواطني هذه الدول بوجـود الذهب في العـالم الجديد وأهميته مما ادى الى تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل عام.

وقد اصبح شعار الحياة ان الذهب من أعظم الأشياء ومن يملكه يصبح سيد الموقف ويستطيع الفرد بواسطته أن يفعل ما يريد حتى وإن اراد دخول الجنة. مثل هذه الشعارات أدت بالأفراد إلى التسابق للحصول على الربح والثروة والغنى.

وقد يكون أيضاً لظهور الديانة البروتستانتية التي أولت للغنى أهمية كبرى سبَّب في حدوث التغيير الإجتماعي والإقتصادي. فقد ادعى البروتستانت ان الله لا يحب الفقراء ولكنه يحب الاغنيـاء وأنه لا يحب الكسالى ولكنه يحب العاملين. وادعوا أيضاً أن من لا يستطيع الادخار ملعون من قبل الله. وأضافوا على ذلك بأن حللوا الربا بعد ان كان محرماً ونادوا بأن المسيحي الطيب هو المسيحي الذي يبحث عن العمل والغنى والثروة على عكس التعاليم التي نادت بها الكنيسة الكاثوليكية.

على الرغم من ادعاء اصحاب المادية الجدلية بأن ظهور الديانة البروتستنتية كان نتيجة لسوء الوضع الاقتصادي الذي كان سائداً في اوروبا واستغلال البابا لأموال الكاثوليك أو نتيجة لزيادة اعداد الأغنياء الأوروبيين على اثر تدفق الذهب من العالم الجديد إلا ان هذا التفسير عارضه ماكس فيبر Max Weber ففي كتابه اخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية The Protes-tant Ethics and The Spirt of câpitalism يحـدثنا فيبر أن ظهور الرأسمالية كان نتاجاً لظهور

البروتستنطية ويرى فيبر انه بالرغم من ان عامل الربح والمنفعة الخاصة هما عماد الرأسمالية الا ان هذا العامل لا بد له من ان يكون متسقاً ومتفقاً مع طبيعة المجتمع الصناعي. وعلى ذلك ويؤكد فيبر أن عامل الربح والمنفعة الفردية الخاصة ليس سبباً جوهرياً في تفسير ظهور الرأسمالية. وقد وجد فيبر ان هناك عوامل عديدة اتت بها البروتستنتية مما أدى الى ظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي. خلافاً للكاثوليك، فقد نادى البروتستنت ببعض القضايا التي تتعلق بالادخار والعمل. وقد ربطت البروتستنتية قضية الإدخار بالدين «إذا لم تدخر، تقول البروتستنتية، فأنت ملعون». وقد زادت على ذلك بأن حللت الربا بعد ان حرمته الكنيسة الكاثوليكية. وإذا كان شعار الكنيسة الكاثوليكية ان الله يحب الفقراء فقد قلبت البروتستنتية الوضع ليصبح ان الله لا ينظر الى الفقراء ولا يرحمهم برحمته ولكنه يحب الأغنياء. فحتى يكتسب الانسان رضا الله فلا بد له ان يعمل ويدخر ويكون ثروة. لقد نادت الكاثوليكية على ان المسيحي الطيب لا يعمل في التجارة والربح وعليه ان يقصر تبرعاته على الكنيسة فقط أما البروتستنتية فقد نادت بخلاف ذلك. وعليه يجد المرء الخلاف الوضح بين كنائس الكاثوليك التي تهتم بالزينة والزخارف بينما لا توجد مثل هذه المظاهر في الكنائس البروتستنتية. ان جوهر القضية لدى البروتستنتي انما هو الحفاظ على نقوده وادخارها وليس صرفها على زينة الكنيسة.

لقد طور فيبر في دراسته المذكورة اعلاه نموذجاً مثالياً لدراسة العلاقة بين البروتستنتية كدين والرأسمالية كنظام اقتصادي وذلك حتى يتجنب الفصل بين الواقع العملي لكلتا الظاهرتين. وحيث ان الظاهرتين (البروتستنتية كظاهرة دينية والرأسمالية كظاهرة اقتصادية) وجدتا اصلاً مع تطورات الواقع التاريخي، كان لا بد لفيبر من ايجاد النموذج المثالي المجرد للظاهرتين حتى لا يقع في التناقضات الحاصلة عن فصل واقع الظاهرتين تحت البحث. وعلى ذلك ـ ومن منطلق المنهج الذي اتبعه ـ فإن البحث في مثالية الظاهرتين تمكنه من البحث فيهما كظاهرتين خارجتين عن نطاق التاريخ نفسه. والواقع ان فيبر قد أجاد في اختيار نموذجه المثالي لأن مفاهيم البروتستنتية والرأسمالية لا توجد الا في عالم المثال المجرد. وقد وصل فيبر إلى اثبات فروضه عن طريق تجريد البروتستنتية والرأسمالية من واقعها العملي.

ينظر فيبر إلى الظاهرتين على اساس انهما «منظمتان بيروقراطيتان عقلانيتان هدف كل منهما الربح». لا بد من ان نلاحظ هنا ان فيبر لا يهتم في بحثه بالجانب اللاهوتي من البروتستنتية بقدر اهتمامه بالجانب الاقتصادي منها. وقد وجد فيبر كثيراً من هذه الاخلاق الاقتصادية في مذكرات بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin ومن خلال نصائحه للتجار الأمريكيين وكيفية حصولهم على الثروة والغنى. فمن هذه النصائح مثلاً ان «الأمانة هي افضل السياسات». «وأن تدخر دولاراً يعني انك تملك دولاراً». وان «الوقت من ذهب». وان «من الفضيلة ان تعمل ومن الرذيلة ان تكون كسولاً». وان «العمل نافع وجيد وعن طريقه تدخر

للمستقبل وتصبح غنياً». وأن «مكانة الانسان ومركزه لا يتوقفان على حسبه او نسبه بل على مقـدار ما يملك من نقـود». وبالفعل إن الباحث يجد أن الجواب الجاهز لدى الامريكي عند السؤال: من هو فلان، ان فلاناً يملك كذا من النقود وليس فلان هو ابن كذا وكذا... وهذه في الغالب اخلاق نتجت عن البروتستنتية.

حقـاً ان فكـرة العمل في الفكر الغربي فكرة جديدة اتت بها البروتستنتية. فالعمل في العصور الوسطى، وكما نادت بذلك الكنيسة، ليس فضيلة ولكنه عقاب. ولكن البروتستنتية قد اعلت من شأن العمل واعتبرته مقدساً. ان فكرة العمل كما طرحتها البروتستنتية كانت احدى العوامل الأساسية في التقدم الرأسمالي. فقد نادت البروتستنتية بفكرة المناداة Calling ومفادها ان الله يحب العاملين من عباده ولا يحب الكسالى لقد قدم هذه الفكرة كالفن والكالفنية وليس لوثر واللوثرية. الا ان البروتستنت جميعاً يؤمنون بها.

وأضافت البروتستنتية فكرة ثالثة الى قضية العمل وهي الفائدة المالية أو ما يعرف بالربا. لقد كان أرسطو Aristotle أول القائلين بأن قيمة المال ثابتة. وقد حاربت الكاثوليكية الربا محاربة شعـواء وامتنـع البـروتستنت من ممـارسة الربا وذلك للضغط الشديد الذي وجدوه من قبل الكاثوليك باديء ذي بدء. لذا فقد اقتصر الربا على اليهود في العصور الوسطى. وقد نشط البروتستنت في ممارسة الربا بعد ان قويت شوكتهم.

وقدمت البروتستنتية فكرة اخرى ذات علاقة وثيقة بالعمل. فيلاحظ كثرة الأعياد الدينية لدى الكاثوليك بينما يقل عددها عند البروتستنت. والفكرة في حد ذاتها لها ارتباط مباشر في قضية العمل. إذ يلاحظ تفضيل البروتستنت للعمل على الاعياد. وعليه، يرى فيبر ان لآراء البروتسنت دوراً هاماً في نمو النظام الاقتصادي الرأسمالي(٢٨) على الرغم من تحليل المدرسة الإقتصادية الكلاسيكية للوضع الاقتصادي ومحاولة علاجه. إلا أن الوضع الإقتصادي في القرن التاسع عشر قد ازداد تعقيداً فعلى الرغم من زيادة في الإنتاج الا ان الفقر كان في زيادة مطردة. وقد لازم التغيير العام في الاقتصاد تغيير «مباشر» في اوضاع الأفراد. فلم يستطع العمال الاعتماد على قوة عملهم، ولم يقو المزارعون على البقاء في ارضهم، بل اضطروا للنزوح الى المدينة علهم يجدون عملاً في المصانع. وقد لعبت الحوادث العامة داخل المصانع دوراً هاماً في تعقيد مشكلات العمال. جملة هذه المشاكل دعت الناس للبحث عن حل المشكلات الاقتصادية. وقد ركزت دعوة الإصلاح الاقتصادية في القرن التاسع عشر على قضايا الاقتصاد الاشتراكي وذلك من اجل توزيع عادل في الدخـل والعمـل، وتشجيع قيام الاتحادات العمالية ومشاركتها الفعلية في صنع القرارات

(٢٨) Max weber, **The Protestant Ethics and the spirit of Capitalism** (London: Allen and Unwin, 1930).

وحماية العمال، والضغط على الحكومة للتدخل في الوضع العام وذلك من أجل وضع ضوابط معينة على الرأسماليين وأصحاب المصانع والتجار وحركة السوق الاقتصادي بشكل عام. ولكن المدرسة الجديدة، «المدرسة الهامشية» The Marginalist School عارضت كل هذه القضايا ودافعت عن الرأسمالية ووقفت مطالبة بعدم تدخل الدولة في السوق الاقتصادي. بالإضافة إلى ذلك، فقد عارضت هذه المدرسة الاشتراكية ووقفت امام تقدم اتحادات العمال. وعليه، فالمدرسة الهامشية مدرسة محافظة Conservative تخدم الوضع القائم وهي في الوقت نفسه ضد اي تغيير اقتصادي، وقد شجعت العمال على عدم الانضمام الى اتحادات العمال. وقد أيدت المدرسة الأغنياء والأثرياء من الرأسماليين الذين عارضوا تدخل الدولة المباشر في الاقتصاد.(٢٩).

أما القرن التاسع عشر فقد شاهد نوعاً من التغيير في الآراء الاقتصادية وخاصة فيما يتعلق بفكرة العمل. وقد قدم فلاسفة القرن آراءً جديدة حول العمل كفكرة حق الفرد في أن يعمل وذلك تجنباً للفقر والحاجة والعوز. وارتفعت الأصوات ايضاً ضد الآراء القديمة التي دعت إلى المحافظة على الوضع القائم والوقوف امام اي تغيير سيما ذلك الذي يمكن ان يحدث عن طريق الأفكار الاشتراكية. وعلى الرغم من ان رأسمالية القرن التاسع عشر مؤمنة بالنظام الرأسمالي كنظام اقتصادي الا انها حاولت تغيير النظرة الاقتصادية السابقة والتي تدعو لعدم تدخل الدولة في الوضع الاقتصادي. وقد آمنت رأسمالية القرن التاسع عشر بضرورة تغيير الوضع الإقتصادي القائم. واعتقدت الرأسمالية بإمكانية التغيير الثوري الاشتراكي وذلك بتعميق الصراع الطبقي وتقوية نفوذ اتحادات العمال وتأصيل النظرة الثورية للعمال ضد الرأسمالية. أما الطريقة الأخرى والتي اعتقدت بها رأسمالية القرن التاسع عشر عن طريق الإصلاح الداخلي للنظام نفسه وذلك بتولي الدولة مهمة التدخل في الوضع الاقتصادي. وقد أقرت الرأسمالية النوع الثاني من التغيير وذلك حفاظاً على نظامها وابقائها رأسمالية صرفة. وقد قامت المدرسة التنظيمية The Institutional School بدور فعال في ذلك، وامتد نفوذها الى القرن العشرين على يد كل من فبلن Veblen وكلارك Clark وهبسن Hobson وغيرهم. وتأثرت المدرسة الكنزية بهم. وقد اضحى الاقتصاد الرأسمالي منذ منتصف القرن التاسع عشر اقتصاداً يركز على الكل ولا يهتم بالجزء. فمهمة الاقتصاد هو تحسين الأوضاع العمالية والتأمينات الاجتماعية ومشاركة العمال في صناعة القرارات والتركيز على الانتاج وإعطاء الدولة دوراً في ذلك الأمر. وعلى ذلك فلا تظهر قضية العمل منفصلة عن غيرها من القضايا الاقتصادية بل جزء من الاقتصاد الرأسمالي الكلي. أضف الى ذلك ان هذه المدارس جميعاً اهتمت بالابقاء على النظام الرأسمالي كما هو مع ضرورة اصلاحه من الداخل بدلاً من تدميره عن طريق الثورة كما نادى بذلك الماركسيون.

---

(٢٩) Jacob Oser and William Blanchfield, **The Evolution of Economic Throught,** (New York: Harcourt, 1975), P.221. 3rd Edition.

٨
العمل عند هيجل والماركسية

تتعلق فكرة العمل عند هيجل Hegel بنظامه الاخلاقي المنبعث من فلسفة الروح أو العقل Philosophy of Mind ذات الإرتباط المباشر بالثقافة والتراث Culture . ويقصد هيجل بالتراث جملة وعي الانسان ونشاطه الهادف في المجتمع. والتراث بمعناه الواسع عند هيجل، ما يحقق العقل الكلي. وهو، أي التراث، نظام اجتماعي وسياسي شامل. وهو عمل فني متكامل. انه النظام الديني والنفسي الذي يشكل الجزء الأكبر من وجود الإنسان وكينونته. كل هذه العوامل مجتمعة معاً تشكل الجانب الموضوعي الحقيقي للإنسان، وهي أيضاً تشكل الجانب الذاتي له وهو الجزء الذي انبثق عنه وعن ممارساته العلمية والعملية الذاتية. فالجانب الموضوعي هو الجانب الثقافي والتراثي ذات النظام الديني والنفسي والاجتماعي والسياسي الخارج عن نطاق الإنسان، في حين أن الجانب التراثي الذاتي هو ما تم عن طريق اختراعات الإنسان نفسه. وكلاهما يشكل احتمال الوحدة بين الذات والموضوع[٣٠].

ولكن هيجل لا يقف عند ذلك بل ان تطور التراث يتضمن مراحل متعددة تتميز كل مرحلة منها بمستوى معين من العلاقة بين الإنسان وعالمه الذي يعيش فيه. ففي كل مرحلة من مراحل تطور التراث الإنساني يلازمه نوع معين من الطرق المتعددة للسيطرة على البيئة وتحويلها لخدمة مصالحه حتى ان المرحلة الأخيرة من مراحل التطور تبدو كأنها منفصلة تماماً عن جذورها التاريخية. وتتميز المرحلة الأولى مثلاً بعلاقة الفرد ببيئته بمقدار استهلاكه للطعام والشراب أي علاقة الإنسان في هذه المرحلة تتميز بمقدار ملاحظة موجودات البيئة ومقدار استغلالها. وتمتاز المرحلة الثانية بظهور التراث الحضاري المتميز بقدرة الإنسان على العمل وتنظيمه. وتختلف المرحلة الثانية عن الأولى في انها لا تكتفي بالنظر الى الإنسان كمستهلك بحت، بل على العكس من ذلك فإن عمله وجهده يقوده لأن يكون مدخراً للحاجات على المدى الطويل وذلك حفاظاً على بقائه. أضف الى ذلك ان هذه المرحلة تتميز ايضاً بالوعي الجماعي وحسن التنظيم خاصة فيما يخص تقسيم العمل من اجل الانتاج وحفظه للمستقبل بدلاً من الاستهلاك البحت الذي يميز المرحلة الأولى. وتعتبر المرحلة ايضاً بداية للحياة الاجتماعية، حيث يكتشف افراد المجموعة انهم جميعاً يملكون منافع خاصة لا يتم تحقيقها لا عن طريق اجتماعهم معاً. وتعتمد درجة الاتحاد والتقارب بينهم حسب درجة الإنصهار بينهم وعوامله كالاسرة والمنظمات العملية والملكية والقانون والدولة. علينا ان نؤكد ههنا ان التنظيمات الاجتماعية وعلاقاتها داخل المجتمع لا تتم عن هيجل الا عن طريق العمل. فالعمل الفردي الذي يحقق المنفعة الفردية الخاصة وسد

(٣٠) Herbert Marcuse, **Reason and Revolution** (Boston: Beacon Press, 1968),P.56.

الحاجات يتحول الى عمل جماعي عام هدفه انتاج السلع للسوق التجاري بكامله. ويؤكد هيجل على ان العمل على هذه الشاكلة هو الذي يخلق الهوة بين المساواة واللامساواة وبين الفقر والغنى بين افراد المجتمع. وحيث ان المجتمع (أي افراده) لا يقوى على وضع حد لمأساة معادلة المساواة وعدمها أو بين الفقر والثراء فلا بد من تدخل الدولة هنا للقيام بتوزيع اقتصادي عادل. وتمثل الدولة المرحلة الثالثة من مراحل التطور الثقافي وهي المرحلة التي تتميز بتطبيق العدالة للأفراد. ولا تتمكن الدولة من فعل ذلك الا اذا استطاعت ان تفهم معنى الملكية الفردية وعلاقة الأفراد بين بعضهم بعضاً من جراء ذلك. ولا تتمثل هذه المرحلة الا بواسطة ادارة حكومية قائمة على العدل. وعلى هذا فإن هدف الدولة الأول والأخير عند هيجل انما هو مطابقة المصلحة الفردية مع المصلحة الجماعية حتى وان اضطرت الدولة لاستعمال العنف في سبيل تحقيق هذا الهدف[٣١].

يبدأ تطور الذات الفردية عند هيجل بالوعي العالمي الذي ينبثق عنه الأفراد والجماعات والتي بدورها تتطور الى امة. ولكن تطور موضوعية الأفراد تبدأ في تطور المفاهيم ثم الطبيعة عوداً الى تكوين الأمة، وهو التقاء الذات والموضوع معاً. وتكون الوساطة التي تربط بين الذات والموضوع ممثلة في المرحلة الأولى باللغة ثم بالعمل وأخيراً بالملكية. فإذا وجدت اللغة بين الأفراد فإن العمل، على حد قول هيجل، يزيل التنافس والصراع بينهم، بالإضافة الى أنه (أي العمل) العامل الحاسم في تطور الثقافة والتراث. ويوحد العمل الأفراد اولاً ويصهرهم على شكل العائلة ومن خلال الصراع بين العائلات يتطور الوضع الى المجتمع المدني والذي يتطور ايضاً إلى الدولة، أما الملكية فهي المرحلة الأخيرة التي تؤكد وجود الدولة والتي تزيل كل الصراع بين الأفراد والمجموعات.

عمل إنسان آخر. يكون السيد هو مالك العمل بينما يكون العبد غير مالك لعمله. وعليه فإن العبد انسان يعمل لحساب السيد. فهو يعمل في أشياء لا يملكها وهو في الوقت ذاته لا يستطيع ان يفصل نفسه عن هذه الأشياء التي تشكل على حد قول هيجل «السلسلة التي تقيده ولا يستطيع الإفلات منها»[٣٤]. والعبد في هذه الحالة ليس نتاجاً طبيعياً ولكنه نتاج العلاقة بينه وبين الأشياء التي يعمل بها. وهو كذلك فاقد الوعي الذاتي لأن وعيه الذاتي متعلق بطبيعة الأشياء التي يعمل بها الأمر الذي يحط به الى مستوى الأشياء المملوكة[٣٥].

---

(٣١) Ibid. P. 58

(٣١) Ibid. P. 182.

(٣٥) Ibid.

وعلى النقيض من العبد فإن السيد لا يعمل في الأشياء التي يرغب في الحصول عليها. وهو بذلك يشبع رغباته عن طريق عمل فرد آخر (العبد). وتعتمد سعادته على بعده عن العمل. فكلما ازداد عمله قلت حريته وكلما قل عمله ازدادت حريته. والسيد في هذه الحالة لا يشبع رغباته في اختيار الحاجات التي يريدها فحسب بل الأهم من ذلك فإنه يطور وعيه الذاتي.

إذا كانت المقولات الاجتماعية والاقتصادية عند هيجل مفاهيم فلسفية صرفة فان المقولات الفلسفية عند ماركس مفاهيم اجتماعية واقتصادية بحتة. فإذا كان مفهوم العمل عند هيجل هو الذي يقرر جوهر الإنسان وحياته الاجتماعية فان الوضع الاجتماعي الاقتصادي عند ماركس يقوم على اساس مبادىء العمل العالمي. ويرى ماركس ان العمل يقرر ثمن جميع الأشياء، وحيث ان المجتمع يتطور عن طريق تبادل السلع فان العلاقات الإنسانية محكومة بالقوانين الاقتصادية. وعلى ذلك يرى ماركس ان تطور الفرد ومستوى حريته خاضع لمقدار اشباع حاجاته الاجتماعية عن طريق عمله. حقاً ان جميع الناس عند ماركس احرار ولكن العمل هو الذي يقرر مقدار مستويات الحرية لديهم. ان دراسة العمل ضرورة ملحة وذلك من اجل اكتشاف الحرية في واقعها العملي.

يؤكد ماركس في دراسته عن العمل في اربعينات القرن التاسع عشر في المجتمع الصناعي الغربي انه (أي العمل) يشكل «الاغتراب الكامل للإنسان» وذلك نتيجة للسلع المنتجة في النظام الرأسمالي. علينا أن نذكر هنا ان الماركسية لا تزيد عن كونها نقداً للنظام الرأسمالي. فتقسيم العمل الرأسمالي كما يراه ماركس، لا ينظر لمصلحة مجموع الأفراد، ولكنه ينتج عن نظام انتاج السلع المستهلكة وقوانين السوق الرأسمالي. فبناء على هذه القوانين فان السلعة المنتجة هي التي تقرر نشاط العامل في نهاية المطاف. بعبارة أخرى، يرى ماركس، ان السلعة المنتجة والتي قصد من ورائها خدمة المستهلك، اصبحت هي التي تتحكم في طبيعة الأشياء بما في ذلك المنتج والمستهلك. وهذا يعني ان الوعي الذاتي الفردي يصبح فريسة للعلاقات المادية المنتجة.

يتفق ماركس مع كل من فيورباخ وهيجل على ان للإنسان نزعة عالمية. فذكاء الإنسان وقدراته الفيزيائية ومعرفته لا تكون الا اذا وجد على شكل انسان متطور ومستغل لمصادرة الطبيعة الانسانية. وعلى ذلك يقرر ماركس ان الإنسان حر إذا كان كل بني الانسان أحراراً ومتواجدين على شكل اعضاء في المجتمع العالمي. وإذا تم شرط تواجد بني البشر كأناس احرار فإن هذا يعني طغيان فكرة عالمية الفرد الانساني وتطوير وعيه الذاتي وبالتالي قربه لمعرفة قوانين الطبيعة وتسخير مصادرها له. ويكون الفرد حراً اذا كانت الطبيعة من صنع يديه ومن صميم واقعه. وعليه يستطيع الإنسان ان يتعرف على ذاته في عالم صنعه بيديه.

تتشابه هذه الآراء الماركسية بآراء هيجل عن العقل. الا ان ماركس يذهب لنقطة اكثر من

ذلك ليقرر وحدة الفكر مع الواقع والتي عن طريقها يستطيع الإنسان تحقيق ذاته. الا ان تحقيق الإنسان لذاته لا يتم الا عن طريق غياب نمط العمل القائم على العبودية والاستغلال. هنا نجد ماركس ينتقل من عالم الفلسفة النظري الى عالم الاقتصاد الواقعي العملي. ويؤكد ماركس ان الفكر الفلسفي النظري ضروري لإقامة الأسس العامة التي يقوم عليها الواقع العملي. حقاً ان للنظرية قوة تفسير العالم الواقعي. وعليه نرى ماركس ينتقل من الفلسفة الى الإقتصاد بعد أن يكون قد وضع نظريته عن طريق المفاهيم الفلسفية. ويلاحظ في كتابه رأس المال Capital انه يتحدث بمفاهيم ومقولات اقتصادية صرفة[٣٦].

يفسر ماركس اغتراب العمل على اساس العلاقة بين العامل وانتاجه من جهة وعلاقته بنشاطه من جهة أخرى. فالعامل في المجتمع الرأسمالي ينتج سلعاً استهلاكية. وتحتاج هذه السلع الاستهلاكية الى رأس مال حتى تنتج. وحيث ان العامل لا يملك قوة رأس المال المطلوبة لانتاج هذه السلع فلا بد له من اللجوء الى صاحب الرأسمال الذي يستطيع انشاء المصنع القادر على ذلك. وهكذا يخضع العامل لصاحب العمل من خلال عقد العمل الذي يبرمه الرأسمالي مع العامل. وينتج عن هذا الوضع الجديد علاقة اضطرارية بين مزيد من انتاج العامل وثراء الرأسمالي وعلاقة عكسية بين انتاج العامل وفقره. بعبارة أخرى، كلما ازداد انتاج العامل ازداد صاحب رأس المال غنى وفي الوقت ذاته ازداد العامل فقراً. وهكذا فان السلعة التي ينتجها العامل غريبة عنه. ويظهر الموضوع بجلاء مع بقاء أجرة العامل كما هي في حين أن ثمن السلع الإستهلاكية في ارتفاع مستمر[٣٧].

ويزيد ماركس على ذلك خطوة اخرى. فان اغتراب العامل عن عمله ايضاً يؤدي الى اغتراب العامل عن نفسه. وبما ان انتاجه ليس ملكاً له بل ملكاً لغيره فان الوضع يؤدي الى انفصال الانسان عن ذاته. وحيث ان العمل عند ماركس بمثابة الجسر الذي يربط بين تطور قدرات الإنسان وسعادته، فإن وضع العامل في النظام الرأسمالي يقضي على هذه المعادلة. ففي مثل هذا النظام، على حد قول ماركس، «فإن العامل يناقض جوهر وجوده». فبدلاً من ان يطور قدراته العقلية والجسمية فإنه يدمر عقله وجسمه. فهو يشعر بأنه ملتصق بذاته عندما لا يعمل ومنفصل عن نفسه في اثناء العمل. فالعمل في هذه الحالة يتم لا عن طريق الرغبة ولكن عن طريق القهر والاجبار. وعليه يرى ماركس ان الذي يدفع العامل الى العمل ليس اشباع الرغبة في العمل نفسه بل من اجل اشباع بعض الحاجات والمطالب[٣٨]. وعلى هذا الأساس يرى ماركس ان

(٣٦) Karl Marx and Fredrick Engels, **Selected Works (Moscow: communist Litreature publishing institute, 1977), Vol. III. PP. 87-119.**

(٣٧) **Ibid. P. 83.**

(٣٨) **Ibid, P. 86.**

العامل لا يشعر بحريته الا عندما يمارس عمليات الجزء الحيواني منه كالأكل والشرب. ويتغلب الجزء الحيواني فيه على المدى الطويل ويتلاشى الجزء الانساني.

ان تشريح ماركس للنظام الرأسمالي تشريح عميق يزيد على نقده للنظام الاقتصادي وما ينتج عنه من علاقات تؤثر في الوضع الانساني. فعلاقات العمل ورأس المال والانتاج، والعمل والسلع المنتجة، والعلاقات الانتاجية جميعاً وتأثير ذلك في علاقة الإنسان بذاته والآخرين وعمله كلها نتائج لفكرة الاغتراب الناتجة عن طبيعة العمل الرأسمالي. حتى ان الأمر يتعدى ذلك الى كثير من القضايا، فالملكية الخاصة مثلاً خاضعة لمثل هذا التأثير الناتج عن الاغتراب. وان الاغتراب يقود أيضاً الى قضية تقسيم العمل والتي بدورها تشكل الطبقات وفوارقها. وحيث ان كل انسان يتميز بنشاط معين قد فرض عليه لا يستطيع الافلات منه، يصبح العمل عندئذ منفصلاً عن موضوعه، الأمر الذي يؤدي إلى عزل الانسان عن غيره. فالأفراد جميعاً لا يصبحون على علاقة بالأفراد الآخرين بل على العكس من ذلك يصبحون على علاقة بالسلع المنتجة التي يتبادلونها. ان اغتراب الانسان عن نفسه يؤدي بالضرورة الى اغترابه عن الآخرين(٣٩). ولا يحل هذا الاغتراب، في نظر ماركس، الا عند انتهاء الصراع بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية لصالح الأولى.

---

(٣٩) F. Engels, **The German Ideology** (New York: International publishers, 1939), P.22.

- ٩ -

العمل في الإسلام

شجـع الإسلام على العمل. ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾ (التوبة ١٠٥). ويجد المرء كثيراً من الآيات والأحاديث التي تدل على رفع شأن العمل والدعوة له. وتميز النظرية الإسلامية بين نوعين من العمل: أحدهما يعود نفعه على العامل ويسمى الانتفاع، والآخر يعود نفعه على رب العمل ويسمى الإستثمار[٤٠]. ويفرق محمد باقر الصدر بين نوعين من الأعمال أيضاً: احدهما الانتفاع والاستثمار والآخر الاحتكار والاستثناء. والنوع الأول، على حد قوله ذو صبغة اقتصادية، في حين يقوم النوع الثاني على أساس القوة «ولا يحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً»[٤١]. ويؤكد الصدر ان مصدر الحقوق الخاصة هو العمل الذي ينتمي الى النوع الأول كاحتطاب الخشب من الغابة ونقل الأحجار من الصحراء وإحياء الأرض الميتة. أما النوع الثاني من العمل فلا قيمة له لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها.

التمييـز بين أعمال الانتفاع والاحتكار، فيما يرى الصدر، لا تقوم على أساس أشكال العمل. «بل قد يتخذ الشكل الواحد للعمل طابع الانتفاع تارة وطابع الاحتكار تارة أخرى، تبعاً لطبيعـة المجـال الذي يشتغل فيه العامل». وعلى ذلك يلخص الصدر مبدأ العمل في النظرية الإسلامية بالكلمات التالية:

> ان العامل يملك نتيجة عمله الذي يخلقه بجهده وطاقته في المواد الطبيعية الخام. وهذا المبدأ يسري على كل اعمال الانتفاع والاستثمار التي يمارسها الفرد في الطبيعة ومصادرها الخام، من دون تمييز بين عمليـة احيـاء الأرض الميتة، أو كشف المنجم، أو استنباط الماء، أو زراعـة الأرض العامرة بطبيعتها، أو استخدامها في رعي الحيوانات وتربيتها، كل ذلك عمل وكل عمل مع مادة خام من حق العامل ان يقطف ثماره ويمتلك نتيجته[٤٢].

---

٤) الامام تقي الدين ابو بكر الدمشقي، كفاية الاخيار في حل غاية الاختصار (بيروت دار المعرفه، بدون تاريخ)، ج٢، ص١٩٠.

(٤١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠)، ص٥٣٧.

(٤٢) المرجع السابق، ص٥٤١.

إذا كان العمل في الفكر المعاصر هو المجهود الارادي الذي يهدف منه الانسان الى انتاج السلع واشباع الحاجات فإن الإسلام قد دعا الى ذلك كثيراً واعتبر العمل عنصراً فعالاً من عناصر طرق الكسب التي أباحها الإسلام. والعمل هو أساس الاقتصاد الاسلامي وقد نظر الإسلام الى العمل نظرة احترام وتقديس واعتبره عبادة، لذا فقد ورد لفظ العمل في القرآن الكريم اكثر من ثلاثمائة مرة، وورد مقترناً بالايمان في آيات كثيرة كقوله تعالى: ،(إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات).وقوله: (يجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات من فضله)..

وقد اتبع الإسلام طريقتين لتوجيه النشاط الاقتصادي بجد وعزيمة وهي النهي عن السؤال والبطالة وكذلك الحث المباشر على العمل وليس أدل على ذلك من الآيات والأحاديث النبوية، فقد وردت احاديث كثيرة في النهي عن الكسب عن طريق السؤال واتخاذه كحرفة، وقد أمر الرسول كل قادر على العمل ان يعمل لكسب رزقه من عرق جبينه وفي هذا يقول: «لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[٤٣]. وعلى ذلك نجد ان الاسلام يمنع السؤال واتخاذه طريقاً للكسب، فإذا كان السائل قادراً وجب عليه العمل، وإذا كان عاجزاً عن الكسب فقد وضع الاسلام تشريعات كثيرة تؤدي الى التكافل الاجتماعي، وأوجب نفقة الفقير العاجز على اقاربه أولاً فإذا لم يستطع الأقارب ذلك وجب على الدولة رعايته حتى ولو لم يكن مسلماً. وإذا ظهرت البطالة في المجتمع الإسلامي فعلى الدولة معالجة الأمر وإيجاد الحلول المناسبة لذلك.

وتتدخل الدولة أو ولي الأمر أو القائم على السلطة في ميدان العمل وذلك من اجل تسهيل اسباب الحياة الطبيعية للعاملين كتوفير المأكل والملبس والمشرب والمسكن والزواج ومكافحة الأعمال السيئة التي تتعارض مع أحكام الشريعة والمراقبة الشاملة للأعمال عن طريق الحسبة أو ما يسمى بجهاز الأمن في اصطلاحنا. وقد أقر الإسلام اختيار الأعمال المباحة والأعمال التي تناسب صاحبها وللدولة الحق في التدخل لتحديد قيمة الأجور تحديداً عادلاً لمنع الظلم وإقامة العدل والتوازن الاجتماعي . وقد حث الإسلام على أن يكون الأجر مناسباً لقدرات العامل ومواهبه ويشير القرآن إلى سوء عاقبة الذين ينقصون من أجر العامل حيث قال: (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ، ألا يظن أولئك انهم مبعوثون ، ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين)[٤٤]. وقد جعل الله التكليف في دائرة الوسع والطاقة ، قال تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها). والتكليف هو الإلزام بما فيه كلفة، والوسع ما تسعه قدرة الإنسان من غير حرج ولا عسر[٤٥].

---

(٤٣) صحيح البخاري، ج٢، ص ١٥٢.
(٤٤) المطففين، آية ١ ـ ٦.
(٤٥) عبدالهادي علي النجار، الإسلام والاقتصاد (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٣م) ص ٣٥.

كذلك فمن بـاب أولى أن يكـون الأجـر مناسباً لحاجات العامل من طعـام وشـراب ولبـاس مسكن وان لا يقـل مستوى الأشيـاء المستهلكة من ناحيـة الجـودة ما يتمتع به صاحب العمـل.

١٠
خـاتمـــة

لمفهـوم العمل ارتباط بمفاهيم الفلسفة والدين والعلم. ولا يقف الأمر على العلوم الطبيعيـة بل يتعـداهـا ليصيب العلـوم الانسـانيـة جميعـاً وعلى رأسها علـوم الاجتمـاع والاقتصاد والسياسة والانسان وغيرهـا. وتكمن أهمية مفهـوم العمل في كونه الركيزة الأساسية في تطـور الإنسان وثقافته ـ ومن ثم قـدرته في السيطرة على بيئته. وهـو (أي الانسان) يكتشف جوهـر وجوده وحريته ووعيـه الذاتي عن طريق العمل، ويتعمق وجـود الوعي الذاتي الإنساني ويثـرى عن طريق عمله مع الآخرين. فالعمـل لا يقف عن حد اكتشـاف الإنسان لوعيه الذاتي بل ينمو هذا الوعي ويتطـور عندما تزداد حلقة الوعي الذاتي لتضم أفراد المجتمع جميعـاً، وعن طريق تطور الوعي الذاتي الجماعي للمجتمعات يتم التطـور للوصول الى تثبت قواعد الدولة التي تنظم علاقة عدل بين الأفراد.

ليس العمل لعنة وجهت لبني البشر من اجل التكفير عن خطيئة اقترفها بعض افراده ولكن الأمر يعـدو ذلك لهدف خلق الإنسان كإنسان ذي وجود حر مستقل لا يتطور ولا يتقـدم الا عن طريق عمله مع الآخرين بغض النظر عن الأشكال التي تمر بها العلاقـات بين الأفراد كعلاقة السيد بالعبد مثـلاً والتي تفرضها دواعي الملكية الاقتصادية او الدوافع الاجتماعية والسياسية والأهم من هـذا وذاك ان العمل ـ والعمل وحده ـ هو الذي يتيح لبني الإنسان السيطرة والتحكم في الطبيعة وتسخيرها للمصلحة العامة. والمقصود بالعمل هنا كل جهد يبذله الانسان يمكنه من اكتشاف وعيه الذاتي ويطور حريته وارادته. وعلى ذلك فلا يوجد قانون عام يخضع له العمل ويقيسه، هناك فرق بين العمل الجسمي والعمل العقلي.

حقاً ان مفهوم العمل وما ينطوي عليه من مفاهيم اخرى كالحرية والعدالة وما شابه ذلك، خاضع لعملية التغيير التي تطرأ على المجتمعات، ولكن هذا لا يشكل قانوناً عاماً يندرج تحته مفهوم العمل ليجعله ثابتاً غير متحول كزوايا المثلث التي لا بد لها من ان تساوي قائمتين (١٨٠°) بغض النظر عن مكان وزمان وجود المثلث. فقد هدف العمل في بلاد اليونان الى التركيز على وحدة الجماعة لخدمة المدينة اليونانية، في حين كان هدف العمل لدى الرومان التركيز على وحدة الدولة وبنـاء القوة العسكرية والادارة المركزية. اما فلسفة العصور الوسطى المسيحية الدينية فقد وجهت العمل لله وحده. ويلاحظ الباحث من خلال التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

في الحقب الثلاث المذكورة ان لازم العمل اليوناني وعي ذاتي وحرية اجتماعية وديموقراطية سياسية في حين لازم العمل الروماني والعصور الوسطى وعي جماعي هدف الى الاعلاء من شأن الدولة الرومانية أولاً ثم الكنيسة في العصور الوسطى وعلى رأسها البابا الذي عتبر بنفسه ظل الله على الأرض. وقد تميزت دولة الرومان وكنيسة العصور الوسطى بوعي ذاتي وحرية اجتماعية وعدل عام اقل بكثير مما كان عليه الحال في العصر اليوناني. اما دكتاتورية الكنيسة في نهاية العصور الوسطى فقد أدت الى التقليل من شأن الحرية الفردية وعدم الاكتراث بالعمل ومن ثم غياب الوعي الفردي والجماعي مما نتج عن ذلك انهيار النظام الديني وظهور عصور النهضة والإصلاح ودعوات الحركة الرومانسية وغير ذلك.

بالعمل يخلق الانسان نفسه، ويثري ذاته، ويكتشف جوهر وجوده ووعيه الذاتي، ويتمكن ايضاً من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها له. ان العمل يؤكد انسانية الإنسان ويبعده عن الضيق والتأفف الذي ينتج غالباً عن قلة العمل. ويلعب العمل دوراً فعالاً في إزالة الصراع بين الافراد وذلك عن طريق جمعهم في بوتقة واحدة. والعمل ينقل الإنسان من مرحلة كونه مستهلكاً للحاجات حوله الى كونه منتجاً ومدخراً لها. ويمكنه من بناء تراث حضاري منظم قائم على العمل الجماعي يهذبه قانون عادل. وبواسطة العمل يبني الانسان الدولة التي تنحصر مهمتها الرئيسية في مطابقة المصلحة الفردية مع المصلحة الجماعية.

مراجع باللغة العربية

١ ـ الابـراهيم، ابراهيم. «الوافدون العرب والتطور الاجتماعي والسياسي في أقطار الخليج العربي»، **قضايا عربية**، السنة السابعة (أيار ١٩٨٠م)، عدد (٥).

٢ ـ ابراهيم، زكريا. **مشكلة الحرية**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٣م.

٣ ـ البنا، حسن «من القديم: اتجاه النهضة الحديثة في العالم الإسلامي» **المسلم**. دمشق، فبراير ١٩٥٨م.

٦ ـ البوني، عفيف، «في الهوية القومية العربية»، **المستقبل العربي**، (بيروت، ١٩٨٣م)، عدد ٥٧.

٧ ـ الأنصـاري، محمـد جابـر. **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي: ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠م**. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٠م.

٨ ـ انطونيوس، جورج. **يقظة العرب**. ترجمة ناصرالدين الأسد واحسان عباس.. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٩م.

٩ ـ ابن تيميـة، تقي الدين. **السياسة الشرعية في اصلاح الرعى والرعية**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م. الطبعة الرابعة.

١٠ـ ابن خلدون، عبدالرحمن **المقدمة**. بيروت دار الفكر، ١٩٦٢م.

١١ـ ابن رشد. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٤٧م.

١٢ـ أبو يوسف القاضي **الخراج**. بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩م.

١٣ـ أبو حيان، التوحيدي **الامتاع والمؤانسة**. تحقيق أحمد أمين.

١٤ـ الجبرتي، عبدالرحمن. **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار في تاريخ مصر. ١٥١٧ ـ ١٩٨٢م**، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٨م. الطبعة الثانية.

١٥ـ أرسطو **السياسة**. ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٣٢م.

١٦ـ الأرسوزي، زكي. **العبقرية العربية**، في خمسة أجزاء، دمشق دار الشبيبة، ١٩٧٧م.

١٧ـ أمـين، أحمـد. **فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام**، القاهرة، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٣٩. ٨ أجزاء.

١٩ـ انجلز، فردريك. **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**. موسكو: دار التقدم، ١٩٨١م. ترجمة الياس شاهين.

٢٠ـ الأنصاري، عبدالحميد اسماعيل. **الشورى وأثرها في الديمقراطية**. القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٨١م.

٢١- التميمي، عزالدين. **الشورى بين الاصالة والمعاصرة**. عمان: دار البشير، ١٩٨٥م.
٢٢- حاتم، صفوت. «تطور الفكر العربي عند جمال عبد الناصر وميشيل عفلق». **الفكر العربي**. بيروت: سبتمبر، ١٩٨١، عدد (٢٢).
٢٣- الحسيني، اسحق موسى. **أزمة الفكر العرب**. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٤م.
٢٤- حوراني، البرت. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩م**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٧م. ترجمة كريم عزقول.
٢٥- الحنطي، عبدالكريم. «نحو علم الاجتماع للعالم العربي» **مواقف**، (١٩٧٥).
٢٦- الخالدي، محمود. **قواعد نظام الحكم في الإسلام**. الكويت: دار البحوث العلمية ١٩٨٠م. الطبعة الأولى.
٢٧- الخفيف، علي. «الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام».«**التوجيه الشرعي في الإسلام**» القاهرة: مطابع الدجوي، ١٩٧١م.
٣٠- الدمشقي، الامام تقي الدين. **كفاية الاخيار في حل غاية الاختصار**، بيروت: دار المعرفة، (بلا تاريخ).
٣١- الدوري، عبدالعزيز. «حول التطور التاريخي للأمة العربية» **القومية العربية في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠م.
٣٢- الدوري، قحطان عبدالرحمن. **الشورى بين النظرية والتطبيق**. بغداد: مطبعة الأمة ١٩٧٤م.
٣٤- رايلي، كافن. **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٥م. ترجمة د. عبدالوهاب المسيري. و د. هدى حجازي.
٣٥- الرميحي، محمد. **البترول والتغير الاجتماعي في مجتمعات الخليج المعاصرة**. الكويت: دار الوحدة للطباعة والنشر، ١٩٧٠م.
٣٦- زريق، قسطنطين. **الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية**. بيروت، ١٩٣٩م.
٣٧- زعرور، جورج ابراهيم. «تدريس العلوم والتكنولوجيا في البلدان العربية اتجاهاته ومشكلاته» **التربية الجديدة**، العدد ١٦، السنة السادسة، كانون أول، ١٩٧٩م.
٣٩- السالم، فيصل. **أساسيات التنشئة السياسية**. الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٢م.
٤٠- سعيد، سيد. «مطلب واشاليات الديموقراطية في الوطن العربي» **المستقبل العربي** بيروت، ديسمبر، ١٩٨٣م، عدد ٥٨.
٤١- شرابي هشام. **مقدمة لدراسات المجتمع العربي**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م.
٤٢- الصالح، عثمان عبدالملك. «حقوق الانسان وضماناتها». **مجلة دراسات الخليج**

والجزيرة العربية. العدد ١٨، السنة الخامسة. نيسان، ١٩٧٩م.
٤٣- الصدر، محمد باقر. **اقتصادنا**. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠م.
٤٥- ظاهر، أحمد. **الأيدي العاملة الوافدة الى الأردن**. عمان: دار ابن رشد، ١٩٨٠م.
٤٦- ظاهر، أحمد. **البحث العلمي الحديث**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م.
٤٧- ظاهر، أحمد. **البيروقراطية في الخليج**. الكويت: ذات السلاسل، سنة ١٩٨٤م.
٤٨- ظاهر، أحمد. «القيادة السياسية والمقاومة الفلسطينية» **مجلة مركز الدراسات الفلسطينية** بغداد، ١٩٧٦م.
٤٩- ظاهر، أحمد. **المرأة في الخليج العربي**. الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٤م.
٥٠- ظاهر، أحمد. **مشكلات في العلوم السياسية**. عمان: دار ابن رشد، ١٩٨٤م. الجزء الأول.
٥١- ظاهر، أحمد. **مشكلات في العلوم السياسية**. عمان، دار الفكر، ١٩٨٤م. الجزء الثاني.
٥٢- ظاهر، أحمد. **نظريات في العلاقة العامة**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨م.
٥٣- ظاهر، أحمد والسالم، فيصل. **العمالة في دول الخليج العربي**. الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٢م.
٥٤- عبدالناصر، جمال. خطاب ٩ يوليو ١٩٦٠م.
٥٥- عبدالناصر، جمال. **مشروع الميثاق الوطني**. القاهرة: مايو ١٩٦١م.
٥٦- عبدالفضيل، محمود. «النفط والتنمية، والتكامل الاقتصادي في منطقة الخليج»، **المستقبل العربي**: عدد ٩ السنة الثانية، (أيلول، ١٩٧٩م).
٥٧- عبدالفضيل، محمود. **النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية**. الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٩م.
٥٩- العروى، عبدالله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣م.
٦٠- عزام، هنري. «نتائج واحتمالات انتقال الأيدي العاملة في الأقطار المستوردة والمصدرة» **المستقبل العربي**. عدد ٢٣ (بيروت، ١٩٨١م).
٦١- العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩م.
٦٢- عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩م.
٦٣- عفلق، ميشيل. **معركة المصير**. بيروت: دار الآداب، ١٩٦١م.
٦٤- عفلق، ميشيل. **نقطة البداية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٠م.
٦٥- العيلي، عبدالحليم حسن. **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**. دراسة مقارنة. القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤م.

٦٦ـ الغزالي، ابو حامد **احياء علوم الدين** بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥م.

٦٧ـ الفارابي **اراء اهل المدينة الفاضلة**. القاهرة: علم الكتب، ١٩٧٢م. تحقيق علي عبدالواحد وافي.

٦٨ـ فرجاني، نادر. «العمالة الوافدة الى الخليج العربي: حجمها، مشاكلها والسياسات الملائمة» **المستقبل العربي**. عدد ٢٣ (بيروت، ١٩٨١م).

٦٩ـ فرح، الياس. «الوحدة العربية في منطق البعث» **قضايا عربية**، ١٩٧٦م.

٧١ـ قزيها، وليد. «التحليل التاريخي للفكر القومي العربي» تطور الحركة القومية العربية في المشرق العربي، **المستقبل العربي**، اعداد: ٤، ٥، ٦ نوفمبر ١٩٧٨م، يناير ـ مارس ١٩٨٠م.

٧٢ـ القشيري. **الرسالة**. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤١م.

٧٣ـ الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**. القاهرة: مطبعة الخابخي، ١٩٣٣م.

٧٤ـ الكواكبي، عبدالرحمن: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥م.

٧٥ـ لينين، فلاديمير التيش. **الدولة والثورة**. موسكو: دار التقدم، ١٩٧٧م.

٧٦ـ ماركس كارل وفردريك انجلز، **منتخبات** في ثلاثة أجزاء. موسكو: دار التقدم، ١٩٦٦م.

٧٧ـ الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، تحقيق أبو يعلي.

٧٨ـ متولي، عبدالحميد. **الإسلام ومبادىء نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية** الاسكندرية: نشأة المعارف ١٩٨١م.

٨٠ـ محمود، زكي نجيب. **مجتمع جديد أو الهاوية**. وكذلك تجديد الفكر العربي. بيروت: ذات الشروق، ١٩٧٩م.

٨١ـ محمود، زكي. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨م.

٨٢ـ محمود، زكي. «مظاهر الحياة العربية» **مواقف**، مجلد رقم ١، عدد رقم ١.

٨٣ـ محمود، عبدالحليم. **منهج الاصلاح الإسلامي في المجتمع**. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٢م.

٨٤ـ محمود، عبدالحليم. **الشهيد الامام حسن البنا يتحدث الى شباب العالم الإسلامي**، دمشق: دار القلم، ١٩٧٤م.

٨٧ـ النـاصر، خالد. «أزمـة الديمـوقـراطية في العالم العربي» **المستقبل العربي**، (بيروت، ١٩٨٣م)، عدد ٥٥.

٨٨ـ النجار، عبدالهادي علي. **الإسلام والاقتصاد**. الكويت: عالم المعرفة ١٩٨٣م.

٨٩ـ الوردي، علي. **طبيعة المجتمع العراقي**. بغداد. جامعة بغداد، ١٩٦٦م.

٩٠ـ وزارة الاعلام اللبنانية. **قضية الحزب القومي**. بيروت: وزارة الاعلام، ١٩٤٩م.

٩٤ـ ول ديورانت. **قصة الفلسفة**. ترجمة فتح الله المشعشع. بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢م

BIBLIOGRAPHY

— Abu - Loughd, Ibrahim. (ed), **The Transformation of Palestine.** Evanston: North western Univesity, 1971.
— Adams, Randolph. **Political Ideas of the American Revolution.** New york: Facsmile Libary, 1939.
— Adler,Mortimer. **Six Great Ideas.** New York: macmillan, 1981.
— Adler, N. and Harrington, C. (eds). **The Learning of Political Behavior.** Glenview, Illinois: Scott Foresman, 1979.
— Adom, Theodore. et al. **The authoritarian Personlity** New York: Harper and Row, 1950.
— Ajami, Foad. **"The Myth of Arab Nationalism". Foregin Affairs.** Winter, 1978-1979, Vol. 57.
— Alexander Hamilton, (et. al). **The Federalist Papers.** New York: Random House, 1946.
— Al - Faruqi, I. and Nasseef, A. (eds). **Social and Natural Scineces: The Islamic Perspective.** Jeddah: King Abdul aziz University, 1981.
— Ali, M. "Islam and Slavery". **Islamic Review. 1957.**
— Allard, K. Rokkan, S. **Mass Politics.** New York: Free Press,1971.
— Allen, D. J. **The Philosophy of Aristotle.** London: Oxford University Press, 1952.
— Almond, G. and Coleman, J. (eds). **The Politics of the Developing Countries.** Princeton: Princeton University press, 1966.
— Almond and Powell. **Comparative Government: A Development Approach.** Boston; Brown and Co., 1966.
— Almond and Verba. **The Civic Culture.** Princcton University Press, 1971.
— Andrews, Charles. **The Colonial Background of the American Revolution.** New York: Yale Univesity Press, 1924.
— Antonius,George. **The Arab Awakening.** Philadelphia: Lippincott, 1939.
— Aquinas, Thomas. **Selected Writings.** London: 1959.
— Aquinas, Thomas. **On Kinship.** Translated by G.B. Phelan, Torinto: The Pontificial Institue of Mediavel Studies, 1959.
— Aquinas, Thomas. **Selection From The Writings of St. Thomas.** New York: Washington Square Press, 1966.
— Arendt, Hanna. **On Revolution.** New York: The Viking Press, 1955.
— Arendt, Hanna. "What Was Authority". In C. J. Fredrick' **authority,** Boston: harvard University press. 1959.
— Aristotle. **The Nicomachean Ethics.** Tranlated by H. Apostle. Boston: D. Reid Publishing Co, 1975. There is another Translation by W. D. Ross.
— Aristotle. politics. **The Complete Works of Aristotle,** edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
— Aron, Rymound. **Peace and War.** New York: Doubleday. 1956.
— Arnold. **On Equality. Mixed Essays.** London; 1903.

— Arnold, R. "**A Port of Trade: Whydah On the Guinea Coast**". In potyani, Arensbergy and pearson. **Trade and Markets in Early Empires Economics in History and Theory.** New York: Free Press, 1957.
— Augustine, St. **The City of God Against the Baganf.** Combridge; Harvard Press, 1957, 1972.
— Aurielius, Marcus. **Meditation.** New York: The Modern Library, 1949.
— Baldwin, A. **Socialization and the Parent-Child Relationship.**
— Barakat & Dodd, Halim & Peter. **River Without Bridges.** Beirut: The Institute for palestine Studies, 1968.
— Beales, A.C. **The History of Peace.** New York; 1931.
— Becker, Carl. **The Hevenly City of the Eighteen Century Philosophers.** New Haven: Yale University Press, 1932.
— Bendix, R. **Max Weber: An Intellectual Portrait.** New York: Doubleday, 1966.
— Binder, et. al. **Crises and Sequences in Political Develpoment.**Princton: Princeton University Press, 1971.
— Black, C. E. **The Dynamics of Modernizantion.** New York: Harper & Row, 1966.
— Bone, Hugh. **American Politics and the Party System.** New York: McGraw-Hill, 1955.
— Bottomore, T. and Rubel, M. (eds). **Karl Marx: Selected Writing in Sociology and Social Philosophy.** New York: Harmondsworth, 1961.
— Brandis. Economics: Principles & Policy. Homewood, ILL. Richard Irwin, 1962.
— Brim, O. & Wheeler, S. **Socialization After Childhood.** New York: John Wiley & Sons, 1966.
— Berger, Morroe. **Arab World Today.** New York: Doubleday, 1962.
— Brown, Ralf. **Loyalty & Security.** New York: Yale University Press, 1958.
— Burke, Edmond. **Reflections on the French Revolution.** New York; Harpre & Row, 1952.
— Burnet, John. **Early Greek Philosophy.** London: 1923.
— Burns, Edward **The American Idea of Mission.** New Brenswick: Ruterge University Press, 1957.
— Bury, J. B. **History of Greece.**New York: Macmillan and Co. 1963.
— Campbell, Tom. **Seven Theories of Human Society.** London: Oxford University Press, 1981.
— Child, J. 'Socialization'. in G. Lindzey (ed). **Handbook of Social Psychology. Mass: Addison-Wesley, 1954.**
— **Child, Irvin. Child Traning and Personality: A Cross Cultural Study.** New Haven: Yale Ynivesity Press, 1962. First Published in 1953.
— Clark, Stephen. **Aristotle's Man.** London: Claredon Press, 1975.
— Converse, P. and dupeux, G. **"Politicization of the Electorate in France and United States", Public Opinion Quarterly.** Vol. 26, 1965.
— Cullman, Oscar. **The State in the Testemnt.** New York: Charles Scribner, 1957.
— Dahl, Robert, **A Preface to Democaratic Theory.** Chicago: Chicago University press, 1956.

— Davie, M.R. **Negroes In American Society.** New York: McGraw-Hill, 1949.
— Davis, K. **Human Society.** New York: Mcmillan, 1949.
— Davis, James. (ed.) **Why Men Revolt and When?.** New York: The Free Press, 1971.
— Dawson, Christopher. **The Movement of World Revolution.** New York: Sheed and Ward, 1959.
— Dawson, R. Prewitt, K. and Dawson, K. **Political Socialization.** Boston: Little, Brown and Company, 1977.
— De Tocqueville, Alexi. **Democracy in America.** New York: Washington Square Press, 1964.
— Dennis, J. **Socialization to Politics.** New York: Wiley, 1973.
— Descarts, Rne. **Mediationns.** New York: 1946.
— Dertsh, Carl. **Nationalism and Social Communication.** Cambridge: M.I.T. Press, 1966.
— Dhaher, Ahmed. 'Changing Cultural Prespectives of the Palestinians' **Journal of South Asia and Middle Eastern Studies.** Vol.4, No.3. Philadelphia, Spring, 1981
— Dhaher, Ahmad. 'Gulf Youth: Self-image and Role' **Le Vant.** Pakistan Vol.1, No.1, 1981.
— Dhaher, Ahmad. 'Politics and Culture in the Arab Gulf States', **Journal of South Asia and Middle Eastern Studies.** Vol.4, No,1. Philadelphia. Winter, 1981.
— Dorfman, Josef. **Thorstine Veblen and His America.** New York; The Viking Press, 1947.
— Dumbablt, Edward. **The Declaration of Indepence and What it Means Today.** Norman: University of Oklahama Press. 1950.
— duncan, Manaates. **Dependence and Trusteeships.** New York; Carnegie, 1948.
— Durkheim, Emil. **Division of labor In Society.** Chicago: The Free Press, 1938.
— Durkheim, Emil. **Rules of Sociological Method.** New York; The Free Press, 1938.
— Easton, D. and Dennis, I. **Children in the Political System.** New York: McGraw-Hill, 1970.
— Easton, D. and Hess, R. **Youth and the Political System.** in S. Lipset and L. Lowenthal (eds). **Culture and social Characer.** Glencoe, Ill. Free Press, 1961.
— Ebenstein, William. **Today's Isims.** New Jersey: Engelwood Cliffs, 1958.
— Eckstein. (ed.). **Intenal War: Proplems and Approaches.** London: 1911.
— Eddington, Alfred. **The Nature of the Physical World.** London: 1911.
— Edens, D.G. Oil and Development in the Middle East. New York: Praeger, 1979.
— Edinger, Lewis. **Politics in Germany: Attitudes and Processes.** Boston: Little, Brown and Company, 1968.
— Edwards, Lyford. **Natural History of Revolution.** Chicago: Chicago University Press, 1977.
— Emorson, Rupert. **From Empire To Nation.** Boston: Beacon Press, 1967.
— Encyclopaedia Britanica. London: 1977.

— Engels, Fredrick. **The German Ideology.** New York: International **Publishers,** 1939.
— Engels, Friedrick. **Anti-Duhring.** Moscow: Progress Publishing, 1959.
— Erikson, Erik. **Childhood and Society. New York: Norton, 1964. First Published in 1959.**
— **Erikson, Erik. 'Identity and Life Cycle', Psychological Issues.** Vol.1, No.1, 1959.
— Erikson, Erik. **Insight and Responsibility.** New York: Norton, 1964.
— Fainsod, Merle. **How Russia is Ruled?.** Cambridge:Harvard University Press, 1963.
— Fanon, Franz. **The Wreched of the Earth.** New York; Grove Press, 1962.
— Farah, Tawfic. (ed) **Political Bahavior in the Arab States.** Boulder: Westview Press, 1983.
— Freud, Sigmund. **Complete Psychological Works.** New York: Macmillan, 1953.
— Freud, Sigmund. **Totem and Taboo.** New York: Macmillan, 1959.
— Friedrich, Carl. (ed.), **Revolution.** New York: 1966.
— Garabedian. Peter."Social Roles and Processes of Socialization in the Prison Community", **Social Problems.** Vol.11, 1963.
— Garfinel, Harold. "Conditions of Successful Degradation Ceremonies", **American Journal of Sociology.** Vol. LXI, 1956.
— Geert, Clifford. **Old Societies and New States.** Glencoe, Ill. Free Press, 1963.
— Gibb, H.A.R. **Modern Trends in Islam.** Chicago: Chicago University Press, 1947.
— Gibbons, Don. **Changing the Law-Breaker.** Englewooe Cliffs, New Jersey: Printice Hall, 1964.
— Gibon, Edward. **Decline and Fall of the Roman Empire.** New York: The Modern Library, 1978.
— Gine and Rist. **A History of Economic Doctrines.** London: Hamp and Co., 1948.
— Goffman, Erving. **Asylums.** New York: Anchor Books, Doubleday, 1961.
— Goffman, Erving. **Stigma; Notes on the Managment of Spoiled Identity.** Middlesex: Penguin Books, 1968. First published in 1963 by Printice Hall of New Jersey.
— Goffman, Erving. **Presentation of Self in Everyday life.** New York: Doubleday, 1959.
— Goodman, Paul. **Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society.** New York: Vintage Books, 1960. First Published in 1956.
— Gray, Alexander. **The Socialist Tradition.** London: Longmans, Green and Co.,1946.
— Greenstien, Fred. **Children and Politics.** New Haven: Yale University Press, 1965.
— Gurr, Ted Robert. **Why Men Rebel.** Princeton: Princton University **Press, 1970.**

— **Hagopian, Mark, The Phenominon of Revolution.** New York: Dodd, **Mead., 1974.**
— Hallowell, John. **Main Currents in Modern Political Throught.** New York: Holt, Rineheart and Winston, 1950.
— Halpern, Manfred. **"Toward Further Modernization of the Study of the New Nation". World Politics,** October, 1964.
— Hamilton, Alexander. (et.al.). **The Federlist Papers. New York: Random Home, 1946.**
— **Haupt, George. Socialism and The Great Ware: The Collapse of the Second International.** Oxford, 1972.
— Hayes, Calton. **The Historical Evolution of Modern Nationalism. New York: Macillan, 1984.**
— **Hegel, George. The Philosophy of History.** (Trans.), New York: Beral Art Press, 1953.
— Hegel, George. **Philosophy of Mind.** (Trans.) London: Clarendon, 1894.
— Hegel, George. **The Philosophy of Right. (Trans.) London: Clarendon, 1942.**
— **Heimann, Edward. History of Economic Doctrines.** Toronto: Oxford University Press, 1945.
— Helibroner, Robert. **The Worldly Philosophers.** New York: Simon and Schuster, 1961.
— Hobbes, Thomas. **Leviathen.** London: Penguin Books, 1980. Ed. by Macpherson.
— Hodgson, Marshal. **The Venture of Islam.** Chicago: Chicago University Press, 1974.
— Hoffer, Eric. **The True Believer.** New York: Harper and Brothers, 1971.
— Hofmann, Abi. **Revolution of the Hell of It.** New York 1968.
— Homer. **The Odyssey.** (Trans.). New York: New American Library, 1973.
— Hull, Clark. **Principles of Behavior. an Introduction to Behavior Theory.** New York: Appelton, 1943.
— Hume, David. **Philosophical Works.** Boston: Little, Brown and Co., 1854.
— Hyman, Herbert. **Political Socialization: Astudy in the Psychology of Political Behavior.** Glencoe: Free Press, 1955.
— Hughes, Evertt. **Men and Their Work.** Glencoe, III. Free Press, 1958.
— Inkelels, A. and Livison, D. **National Character: The Study of** Model Personality and Socia-Cultural Systems, in Grander Lindzey (ed.) **Handbook of Social Psychology.** Vol.2, Cambridge : **Addison-Wesley, 1954.**
— **Interntional Encyclopedia of Social Science.**
— Irwin, J. and Gressy, D. **Thives, Convicts and Inmate Culture, Social Problems.** Vol. 10, 1962.
— Jacob, Philip. **Changing Values in College.** New York: Harper, 1957.
— Jaros, D. **Socialization to Politics.** New York: **Praeger**, 1973.
— Jones, Maxwell. **The Therapeutic Community. New York: Basic Books**, 1953.

— Johnson, Chalmers. Revolutionary Change. Boston: Little, Brown and Co., 1966.
— Johnson, Chalmers. **Revolution and the Social System.** Stanford: Hoover Institution, 1964.
— Johnson, Harry. **Sociology: A Systematic Introduction.** New York: Harcourt, Brace and Company, 1960.
— Kant, Immanuel. **Science of Right.** New York: The Modern Library, 1941.
— Kardinar, Abraham. **The Individual and His Society: The Psycho Dynamics of Primitive Social Organization.** New York: Columbia University Press, 1955. First Published in 1939.
— Kardiner, Abraham. **The Psychological Frontier of Society.** New York: Columbia Unive rsity Press, 1963. First Published in 1945.
— Kerr, G.D. **Opinions on the English in the Fifteenth Century France.** G.R.S.N. Vol.1. 1973.
— Keynes, John. **The General Theory of Employment, Interest and Money.** New York: Harcourt. Brace and Co., 1951.
— Klapp, Orin. **Heroes, Villains, and Fools.** Glencoe, ILL. Free Press, 1963.
— Kohn, Hans. **American Nationlism.** New York: Mcmillan, 1957.
— Kornhauser, W. **The Politics of Mass Society.** Glencoe, ILL. Free Press, 1959.
— Kuroda, Yasumasa. "Yong Palestinian Commandos in Political Socialization Perspective", **The Middle East Journal.** Vol. 37, No. 2,1972.
— La Palombra, Josef. **Bureaucracy and Political Development.** Princeton: University Press, 1963.
— La Palombra, Josef. **Politics Within Nations.** New Jersey: Englewood, 1974.
— Lambtom, Ann. **State and Government in Medieval Islam.** London: Oxford University Press, 1981.
— Lambton, Ann. **Theory and Practice in Medieval Persian Government.** London: Variorum, 1980.
— Lane, David. **Politics an Society in USSR.** New York: University Press, 1978.
— Lane, Robert. **Political Life.** Glencoe, ILL. Free Press, 1959.
— Langton, Kenneth. **Political Socialization.** Boston: Little, Brown. and Co., 1969.
— Leiden, C. and Schmitt, K. **The Political of Violence:Revolution in the third World.** New Jersey: englewood Cliffs, 1968.
— Lens, Sindey. **A History of the Richest Nation's Unwon War: Poverty.** New York: Thomas Crowell Co., 1971.
— Levy, Martion. **Modernization and the Structure of Societies.** Princeton: Princeton University Press, 1966.
— Linton, R. **The Cultural background of Personlity.** New York: Appelton, 1945.
— Lipset, S.M. **Political Man.** New York: Doubeday, 1960.
— Lipset, S.M. and Bendix, R. (ed.) **Class, Status and Power: Social Stratification in Comarative Prespective.** New York: Free Press, 1966.
— Locke, John. **Civil Government.** In the Locke Reader, edited by John Yolton,

Cambridge: Harvard Univesity Press, 1977.
— Locke, John. **Two Treatises on Government.** London: Thornton, 1881.
— Lucretius. **On the Nature of the Universe.** London: Penguin Books, 1978.
— Maccoby, E., Mathews, R. and morton, A. "Youth and Political Change," Pulic Opinion Quarterly. Vol. 18,1954.
— Machiavelli, Niccolo. **The Prince.** Trans. into English by George Bull, New York: Penguin Books, 1961, 1979.
— MacMunn. **Slavery Through the Ages.** London, 1938.
— Main, Sir Henry, **Ancient law.** Mass. Peter Smith, 1970.
— Malthus, Thomas. **On P opulation.** New York: The Modern Library, 1960.
— Malthus, Thomas. **Principles of Political Economy.** New York: Kelly, 1951.
— Marcuse, Herbert **Reason and Revolution.** Boston: Beacon Press, 1960.
— Maro, Publius Virgilius, **Eclogues or Bucalies, Georgics and Aeneid.**
— Marx, Karl and Engels, Fredrick. **Sellected Works.** Moscow: Communist Literature Publishing Institue, 1977.
— McDougal, William. **An Introduction to Social Psychology.** New York:Barnes and Noble, 1960.
— McWilliams, Wilson. "On Political Illigetimacy". **Public Policy** Vol.19, Summer, 1971.
— Mead, Mangaret. **Coming of Age in Samoa: Apsychological study of Primitive Youth of Western Civilization.** New York: Morrow 1961.
— Mead, Mangaret, **Growing Uping In New Gainea.** New York; The American Library, 1953.
— Mehring, F. **Karl Marx: The Story of His Life.** Ann Arbor: University of Michigan, 1946.
— Merriam, Charles. **The Making of Citizens: A Comparative Studay of Methods of Civil Traning.** Chicago: University of Chicago Press, 1931.
— Merriam, Charles. **Civic Education in The U.S.** New York: Scribner, 1934.
— **The Middle East,** London.
— **Middle East Annual Review.** London.
— **Middle East Economic Digest.** London. (MEED).
— **Middle East Economic Survey.** Nicosia. (MEES).
— Mill, John Stewart. **On Liberty.** (New York. 1935).
— Mill, John Stewart, **Principles of Political Economy.** London: Longmans, Green and Co., 1909.
— Mill, John Stewart. **Representative Government.** Collected: Works, **Essays on Politics and Society.** Vol. XVIII. Torinto University Press, 1977.
— Miller, N. and Dolard, J. **Social Learning and Immitation.** New Haven: Yale University Press, 1941.
— Mills, C. Wright. **the Power Elite.** New York: Oxford University Press, 1959.
— Mitchell, Richard. **The Society of Muslim Brothers.** London: Oxford University Press, 1969.
— Montesquieu. **Persian Letters. Trans. London: Routledge, 1924.**

— **Morganthau, Hans. Politics Among Nations.** New York: Knopf, 1967.
— Morral, John. **Aristotle.** London: Allen and Unwin, 1977.
— Murray, Cilbert. **Five Stages of Greek Religion.** London; 1931.
— **The Muslim World Book Review.** London: The Islamic Foundation, 1980. Vol.1.
— Noyes, C.R. **The Institution of Property: A Studay of the Development Substence and Arrangment of the System of the Property in Modern Anglo-American Law.** London: Longmans. Green and Co, 1936.
— Orum, A. (ed.), **The Seeds of Politics.** New Jersey: Printice-Hall, 1972.
— Oser, Jacob and Blanchfield, William. **The Evolution of Economic Thought.** New York: Harcourt, 1975.
— Palumbo, M. and Shanahan, W. **Nationalism.** Westport: Green-wood Press, 1981.
— Parsons, Talcott. "Suggestions for a Sociological Approach to the Theory of Action", **Psychology: A Study of Science.** Edited by Sigmund Kock. New York: McGraw-Hill, Vol. 3,1959.
— Parsons, Talcott. **Suggestions for a Sociological Approach to the Theory of Organization, Administrative Scienc Quarterly.** Vol.1.
— Parsons, Talcott. **The Social System.** Glencoe, Ill. **Free Press, 1951.**
— Payne, Stanly. Fascism, Madison. University of Wisconsin Press, 1980.
— Petee, George. **The Process of Revolution.** New York: Hamper and Row, 1964.
— Polanyi, Kari. **The Great Transformation.** New York: Farrar and Rinehart, 1944.
— Ponamaryov, et al. **A History of the Communits Party of the Soviet Union. Moscow: Foreign Language Publishers, 1958.**
— **Pye, Lucian. Aspects of Political Develpment.** Boston: Little, Brown And Co., 1966.
— Pye, L. and Verba,S. (eds), **Political Culture and Political Development.** Princeton: Princeton University Press, 1965.
— Quandt, William. **Revolution and Political Leadersgip; Algeria 1954-1968.** Berkely: University of Berkely Press, 1969.
— Quandt, William. (ed) **The Politic of Palestinian Nationalism.** Berkely: Berkely Unversity Press, 1973.
— Rawals, John. **Theory of Justice.** Mass. Hrvard University Press, 1975.
— Reillay, Keven. **The West and the World: A Topical History of Civilization.** New York: Harper and Row, 1980.
— Ricardo, **The Principles of Political Economy and Taxation.** New York: The Modern Library, 1960.
— Riggs, Fred. **Administration in the Developing Countries.** Boston: 1964.
— Robinson, Joan. **Introduction to the Theory of Employment.** New York: Maclmillan, 1937.
— Rosenau, James. (ed.) **International Civil Strife.** Princeton: Princeton University Press, 1964.

— **Rosenthal, Erwin. Islam in Modern National State.** London: Cambridge University Press, 1965.
— Rosenthal, Erwin. **Political Though in Medieval Islam.** Combridge Yale University Press, 1958.
— **Rosental,** Franz. (Trans.), **Ibn Khaldun: The Mugaddimah.** New York: Pantheon Books, 1958.
— Rosenau, James. (ed). **International Civil Strife.** Princeton University Press, 1964.
— Ross,W.D. **The Right and the God.** London: Oxforxd University Press, 1932
— Rostovtseff. **History of Ancient World.** London: Oxford University Press, 1913.
— Rostow, walt. **Stages of Economic Growth.** Cambridge University Press, 1960.
— Rousseau. **Discourse on Inequality.** London: Penguin Books,1968.
— Rosusseau. **Social Contract.** Trans. New York: Penguin Books, 1977.
— Royce,J. **The Philosophy of Loyalty.** London, 1908.
— Royce,J. **The Hope of the great Community.** London,1916.
— Rubin, Jerry. **Do It** New York: Simon and Schuster, 1970.
— Russel, Bertrand. **A History of Western Philosophy.** London: Simon and Schuster, 1972.
— Russel, Bertrand. **Wisdom of the West.** London: Creascent Books, 1950.
— Al-Salem, Faisal. "The Issue of Identityin the Arab Gulf States". **Le Vant.** Pakistan, Vol.1.No.1.
— Samuelson, Paul. **Economics: An Introdutory Analysis.** New York: McGrow-Hill Book Co., 1962.
— Sandra, Marison. (ed.) **The Professional Radical.** New York: Harper and Row, 1970.
— Sayigh, Yosef. **The Economics of the Arab World.** London: Croom Helm, 1978.
— Sewell, William. "Some Recent Development in Socialization theory and Research", **The Annas of the American Academy of Political and Social Science.** Philadelphia, Vol.349, 1963.
— Schaar, John. The Case for Patriotism. **American Review,** New York: Bantam Books, 1973.
— Schapiro, Leonaed. **The Government and Politics of the Soviet Union.** New York: Random House, 1978.
— Shafar, Boyd. **Webs of Common Interest: Nationalism, Internationalism and Peace.** In M. Palumbo and W.Shanahan, **Nationlism In Ibid.**
— Shils, Edward. **Political Development in the New States. New York: Hauge, Mountain and Co., 1962.**
— **Shorey, Paul. What Plato Said.** Chicago: University of Chicago Press, 1933.
— Singie, Roberta. (ed.), **Learning About Politics: A Reader in Political Socialization.** New York; Random House, 1970.
— **Skinner, B.F. Beyond Freedom and Dignity.** London: Pelican Books, 1974.
— **Skinner,** B.F. **Sciene and Human Behavior.** New York: Macmillan, 1953.

— Smith, Adam. **The Wealth of Nation.** Chicago: University of Chicago Press, 1976.
— Snyder, Louis. **The Meaning of Nationalism.** New Brunswick: Ruteger University Press, 1971.
— Sorokin, Pitirim. **The Sociology of Revolution.** New York, 1967.
— Spro, Thomas. **Nationalism: Recent Research and Opportunities.** In Palumbo and Shanahan, Nationalism. Ibid.
— Stalin, Josef. **Economic Problems of Socialism in Soviet Russia.** Moscow: Progress Publishing, 1931.
— Stoessinger, John. **The Might of Nations.** New York: Random House, 1965.
— Stouffer, Samuel. **Communism, Conformity and Civil Liberties.** New York: Doubleday, 1955.
— Sweezy, Paul. **The Theory of Capitalist Development.** New York: Oxford Unversity Press, 1942.
— Tawney, R.H. **Equality.** New York; Capricon Books, 1961.
— Tawney, R.H. **Religin and The Rise of Capitalism.** New York 1937.
— Tawney, R.H. **The Acquisitive Society.** New York: Brace and World, 1948.
— **The American Constitution.** New York: Random House, 1929.
— Tibi, Bassam. **Arab Nationalosm: A Critical Enquiry.** London; The Macmillan Press, 1981. Translated into English by Marion and Peter Sluglett.
— Veblen, Thorestine. **The Theory of the Leisure Class.** New York: Modern Library, 1934.
— Verba, Sidny. **Small Groups and Political Behavior.** Princeton Princeton University Press, 1959.
— Voltaire. **The Philosophical Dictionary.** Trans. London: Allen and Unwin, 1924.
— Vyshinsky, Anrei. **The Law of the Soviet States.** New York: Macmillan, 1948.
— United Nations. **Document No. 1951.** The Supression of Slavery. XIV, 2 1951.
— **United States Constitution.**
— Wallace, Walter. "Institutional and Life-Cycle Socialization of College Freshmen". **A merican Journal of Sociology.** Vol.LXX, No.3, November, 1964.
— Watson, John. **Psychology From the Standpoint of A Behaviorist** Philadelphia: Lippincott, 1929.
— Weber, Max. **The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism.** London: Allen and Unwin, 1930.
— Weber, Max. **The Theory of Social and Economic Organization.** Trans. by Henderson and Pearsons. New York: Oxford University Press, 1947.
— Welch, Clauds. (ed.) **Political Modernization: A Reader in Comarative Political Change.** *California: Wadsworth Publishing Co. 1971.*
— Weissberg, R. **Political Learning Choice and Citizenship.** New Jersey: Printice-Hill, 1974.
— *Wheeler, Staton, "Socialization in Correctional Communities".* **American Sociological Review.** Vol.XXVI, October, 1969.

— Wheeler, Staton. **The Prison: Studies in Institutional Organizations and Change. "Role Conflict in Correctional Communities".** Edited by Donald Cressey. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.
— Whiting, Burton . "The Absent Father and Cross-Sex Identity", **Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development.** Vol.7.
— Whiting, John. Irvin. **Child Traning and Personality: A Cross Cultural Study.** New Haven: Yale University Press, 1962.
— Wilson, Edmund. **To the Finland Station.** New York: Harcourt, Brace and Cok., 1940.
— World Bank. **World Development Report.** Washington, D.C., 1978-1983.
— Zurick, Costantine. "Cultural Change and Transtormation of Arab Society". in Michael Hudson, (ed.) **The Arab Future: Critical Issues. Washington, D.C., Georgetown University Press, 1979.**

٣٢٠٫١

احمد جمال الظاهر
دراسات في الفلسفة السياسية
د. احمد جمال الظاهر

عدد الصفحات (٤٨٩)
ر. م (١٩٨٧/٦/٤٢٣)
١ - العلوم السياسية - فلسفة أ - العنوان

تمت الفهرسة بمعرفة
مديرية المكتبات والوثائق الوطنية

— الناشر —
مكتبة الكندي - أربد
ص.ب (٨٩٣) - ت ٢٦٤٣٢٣
الطبعة الاولى
١٩٨٨